

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOSOFÍA

**Departamento de Filosofía IV
(Teoría del Conocimiento e Historia del Pensamiento)**



**LA HERMENEÚTICA EXISTENCIAL EN SIMONE DE
BEAUVOIR**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

María Teresa López Pardina

Bajo la dirección de la doctora

Celia Amorós Puente

Madrid, 1992

ISBN: 978-84-669-1328-7

La hermenéutica existencial en Simone de Beauvoir.

TESIS DOCTORAL.

Presentada por MARIA TERESA LOPEZ PARDINA, bajo la dirección de la
Dra. Dña. CELIA AMOROS PUENTE.

Departamento de Filosofía IV (Teoría del conocimiento e Historia del
pensamiento).

FACULTAD DE FILOSOFIA Y CIENCIAS DE LA EDUCACION
UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID.

Madrid, junio de 1992.

AGRADECIMIENTOS.

Aunque finalmente no haya sido él quien dirigiera mi Tesis doctoral, la primera persona en el orden de mis agradecimientos -cronológico e intelectual- es el Profesor Aranguren, que atendió, y apoyó activamente, con esa amabilidad sin límites con la que siempre escucha, y esa disponibilidad que le caracteriza, otros dos proyectos, anteriores en varios años y sobre otros temas, los cuales no pude llevar a cabo por circunstancias que no viene al caso mencionar aquí.

La siguiente persona a quien estoy profundamente agradecida es el Profesor Muguerza, amigo desde los tiempos de Facultad, quien tiene la rara e inestimable virtud de infundir reiteradamente ánimo y confianza en quienes descubre la mínima inquietud investigadora, y que fué el que me propuso, trayendo a mi conciencia un deseo inconsciente, trabajar sobre Simone de Beauvoir. El siguiente paso era obvio y, para mí, muy fácil: acudir a nuestra común amiga, la Profesora Cèlia Amorós, quien en seguida se entusiasmó con el proyecto. Trabajar con la persona que mejor conoce la filosofía de Sartre y la obra de Beauvoir -justamente lo que requería una investigación como la que me/nos habíamos propuesto- ha sido sumamente estimulante. Sin falsa modestia -porque yo también he trabajado duro- puedo asegurar que esta Tesis no sería lo que ha llegado a ser sin el apoyo constante, las sugerencias puntuales y la supervisión atenta y rigurosa, pero siempre exigente, que he recibido por parte de la Dra. Amorós.

A Adolfo Serrano y Alicia Villar, trabajadores infatigables en estos ámbitos, les agradezco el empuje que me infundieron en los comienzos de mi trabajo. Alicia, además, ha sido, junto con mis queridas amigas y compañeras de carrera Paloma Fernández y Asunción Oliva, lectora atenta de gran parte de sus capítulos. Pilar de Miguel, psiquiatra y psicoanalista, amiga desde nuestra época de estudiantes universitarias, leyó los concernientes a cuestiones psicológicas.

A mi amiga Monique Segré, investigadora del C.N.R.S., tengo que agradecer la diligencia y eficacia con que me proporcionó datos de instituciones francesas, y su ayuda durante mi estancia en París.

Y, finalmente, a mis compañeras del Seminario "Feminismo e Ilustración", especialmente Rosa Cobo, Ana de Miguel, Angeles J. Perona, Alicia Puleo, Luisa Posada, Raquel Osborne, Oliva Blanco y María Luisa Femenías, el interés que han mostrado por el tema, su apoyo y sus consejos.

A todos, muchas gracias.

FE DE ERRATAS.

<u>Página</u>	<u>Línea</u>	<u>Donde dice:</u>	<u>Debe decir:</u>
9	5	un de mero epígono	<i>un mero epígono</i>
13	31	díimportance	<i>d'importance</i>
21	20	trancendance	<i>transcendance</i>
22	9 (nota 25)	l'être l'aveuglette	<i>l'être à l'aveuglette</i>
24	1 (nota 1)	Sartre(...) había sostenido	<i>Sartre sostendrá</i>
30	5 (nota 11)	SARTRE: <u>Kierkegaard vivo</u>	<i>SARTRE: "El universal singular", en: SARTRE, HEIDEGGER, JASPERS Y OTROS: <u>Kierkegaard vivo</u>.</i>
34	6 (nota 19)	<u>Ética</u> , II parte, págs.	<i><u>Ética</u>, II parte, Madrid, R.O., 1959, 2ª edición, págs.411-12.</i>
44	7	punto de cista	<i>punto de vista</i>
47	1 (nota 21)	Op. cit. págs.	<i>Op. cit. I parte, cap. VII, págs. 63-64.</i>
71	2 (nota 33)	Cfr. también pág.34 de este trabajo	<i>Cfr. también pág. 45 de este trabajo.</i>
92	15	par l'inchérence	<i>par l'incohérence</i>
92	16	une consigne de désordre et dánarchie	<i>une consigne de désordre et d'anarchie</i>
128	5	porque la fascinaba	<i>porque le fascinaba</i>
130	20	espetado	<i>respetado</i>
135	23	de s'accoumplir	<i>de s'accomplir</i>
145	11	lucativos	<i>lucrativos</i>
143	13	polular	<i>popular</i>
146	22	intenetar	<i>intentar</i>
158	1 (nota 28)	capítulos 7, 5 y 4	<i>capítulos 6, 5 y 4.</i>
166	6	surait	<i>saurait</i>
166	14	tamps	<i>temps</i>
172	15	desvenece	<i>desvanece</i>

<u>Página</u>	<u>Línea</u>	<u>Donde dice:</u>	<u>Debe decir:</u>
195	5	trancendance	transcendance
202	12 (cita 61)	<u>Rewiew</u> ,	<u>Rewiew</u> , London, March-April, 1988, págs. 134 ss.
305	14-15	y seon le parece entonces una falta	lo cual aparece entonces como una falta
306	7	movement	mouvement
321	19	¿Porqué?	¿Por qué?
329	2	1970	1972
337	23	originaria, explique	originaria, que explique
364	26	amparentada	emparentada
367	28	experimenta	experimente
375	13	la, vida	la vida
400	13	abordado	abordando
401	4	de idea de	de la idea de
413	16	el bien quese encarna en él bien;	el bien que se encarna en él;
414	2	appartenier	appartenir
418	13	elementos/	elementos,
419	20	teorías-;	teorías-,
424	23	de el grupo en fusión	del grupo en fusión
435	22	hipostasiada, que se transforma	hipostasiada, se transforma
459	29	dico	dicho
462	3	respectio	respectivo
462	6	viloencia	violencia
470	26	en Junio del 6)	en Junio del 60
490	9	Rice d'appétits	Riche d'appétits
490	12	desang	de sang
490	5 (nota 195)	Evans piensa	Marks piensa
495	26	ejemplos vivencia	ejemplos de la vivencia
500	1 y 2 repiten las	dos últimas líneas de 499	
513	5	trancender	transcender

<u>Página</u>	<u>Línea</u>	<u>Donde dice:</u>	<u>Debe decir:</u>
523	19	de la vejez	<i>en la vejez</i>
525	17	desparición	<i>desaparición</i>
533	20	condicones	<i>condiciones</i>
560	2	líneas últimas faltan: <i>Beauvoir se pregunta si este encarnizamiento de los poetas contra las viejas prostitutas tiene su origen en un resentimeinto sexual y concluye que</i>	
572	31	interpretciones	<i>interpretaciones</i>
584	23	decoraciones	<i>condecoraciones</i>
600	2 (cita 26)	pág.	<i>pág. 143.</i>
600	1 (cita 27)	pág.	<i>pág. 136.</i>
620	2 (nota 6)	si a Beauvoiroa	<i>si a Beauvoir o a</i>
630	<i>No deben repetirse los tres últimos libros citados en pág. 629.</i>		
630	16	K. SOPER (cita incompleta)	<i>K. SOPER: "The qualities of Simone de Beauvoir" <u>New Left Rewiew</u>, London, March-April, 1988, págs. 134-148.</i>
632	<i>No deben repetirse los dos últimos títulos citados en pág. 631.</i>		

Indice.

INDICE

OBSERVACIONES SOBRE LAS NOTAS.....	1
INTRODUCCION.....	4
PRIMERA PARTE: LOS TEMAS Y LOS CONCEPTOS. (De <i>Pyrrhus et Cinéas</i> a <i>Le Deuxième Sexe</i>).	
Capítulo I: EL HOMBRE COMO PROYECTO. SENTIDO DEL PROYECTO-FIN.	
1. La figura de la filósofa.....	9
2. La gestación de <i>Pyrrhus et Cinéas</i>	15
3. Fin y proyecto.....	17
4. La falsa objetividad.....	21
5. <i>L'esprit de sérieux</i>	22
Capítulo II: LA FINITUD DE LOS FINES.	
1. Dios no puede ser el fin.....	24
2. La Humanidad como fin.....	26
3. El mito del progreso.....	29
4. Los fines y los medios.....	30
5. La finitud del hombre y la muerte.....	31
Capítulo III: LA ACCION MORAL.	
1. Libertad y situación.....	37
2. Los otros: la moral del " <i>dévouement</i> ".....	40
3. El hombre bueno.....	44
4. El contenido de la moral: liberar la libertad.....	48

Capítulo IV: LA AMBIGUEDAD DE LA CONDICION HUMANA

1. En defensa del existencialismo.....	56
2. La "conversión" existencialista: libertad y responsabilidad.....	61
3. La asunción de la libertad, fundamento de la moralidad.....	69

Capítulo V: LA MALA VOLUNTAD Y SUS FIGURAS.

1. La posibilidad de no quererse libre.....	77
2. La nostalgia de la irresponsabilidad.....	81
3. El sub-hombre.....	84
4. El hombre serio.....	86
5. El nihilista.....	91
6. El aventurero.....	93
7. El apasionado.....	97

Capítulo VI: LA BUENA VOLUNTAD Y SUS PROBLEMAS.

1. La actitud estética.....	105
2. Libertad y liberación.....	107
3. Antinomias de la acción: la violencia del oprimido.....	112
4. Antinomias de la acción: libertad de uno/libertad de muchos	115
5. Antinomias de la acción: presente/futuro.....	120
6. La ambigüedad de la acción como consecuencia de la ambigüedad de la condición humana.....	124
7. Fines y medios.....	127

Capítulo VII: TOUTE DEMARCHE VIVANTE EST UN CHOIX PHILOSOPHIQUE.

1. El existencialismo como apelación a la conciencia del tiempo presente.....	140
2. El existencialismo y la sabiduría popular.....	142
3. Idealismo moral y realismo político.....	151

4. Literatura y metafísica.....	161
5. Ojo por ojo.....	166

CONCLUSIONES A LA PRIMERA PARTE.....	175
--------------------------------------	-----

SEGUNDA PARTE: LE COURS DU MONDE EST LA TEXTURE DE MA PROPRE VIE.

(De Le Deuxième Sexe a La vieillesse).

Capítulo I: L'UN ET L'AUTRE

1. Nuevas perspectivas.....	179
2. La mujer como "la otra".....	182
3. Los ascendientes de la categoría en Beauvoir.....	193
4. "L'autre" como categoría cultural.....	209

Capítulo II: "LA OTRA" COMO OPRIMIDA

1. Dos perspectivas ante la opresión.....	217
2. Las raíces ontológicas de la opresión.....	219
3. Alienación y opresión.....	223
4. Las relaciones opresor/oprimido.....	237
5. Los "fantasmas" de la mala fe de la oprimida: figuras de la mala fe del esclavo en los Cahiers pour une morale y figuras de la mala fe de la mujer en Le Deuxième Sexe.....	242
6. La liberación de los oprimidos.....	260

Capítulo III: EXISTENCIALISMO Y PSICOANÁLISIS.

1. Psicoanálisis empírico y psicoanálisis existencial.....	266
2. Primeras aproximaciones de Beauvoir al psicoanálisis.....	274
3. Precisiones teóricas en torno al psicoanálisis empírico.....	277

4. La mujer como ser humano y las dificultades de realizarse como trascendencia.....	286
--	-----

Capítulo IV: EL METODO PROGRESIVO-REGRESIVO.

1. Origen del método.....	328
2. El análisis regresivo en <i>Le Deuxième Sexe</i>	332.
3. La síntesis progresiva en <i>Le Deuxième Sexe</i>	381

Capítulo V: LA HERMENEUTICA DEL COMPROMISO.

1. Combatir el error.....	398
2. Poner claridad en el mundo.....	442
3. Encontrar la verdad y decir la.....	473

TERCERA PARTE: LA VEJEZ Y LA RADICALIZACION DEL COMPROMISO.

(De *La vieillesse* a 1986)

Capítulo I: LAS EDADES DE LA VIDA Y LA VEJEZ.

1. Lugar de este ensayo en la obra filosófica de Beauvoir.....	494
2. Los conceptos fundamentales: el viejo como <i>Otro</i> y la vejez como <i>irrealizable</i>	500
3. Los conceptos fundamentales: vejez y <i>situación</i>	511
4. Los conceptos fundamentales: <i>tiempo</i> y vejez.....	514
5. Psicoanálisis y vejez.....	522

Capítulo II: EL METODO PROGRESIVO-REGRESIVO EN LA VIEILLESSE.

1. Aspectos generales del método en relación con <i>Le Deuxième Sexe</i> ...	533
2. El análisis regresivo en <i>La vieillesse</i>	538
3. La fase sintético-progresiva del método.....	571

Capítulo III: LA RADICALIZACION DEL COMPROMISO

1. Sentido de la radicalización..... 590

2. El neo-feminismo de Beauvoir..... 591

CONCLUSIONES..... 617

BIBLIOGRAFIA..... 622

OBSERVACIONES SOBRE LAS NOTAS.

I. En nuestras notas, remitimos siempre a la edición utilizada en la Bibliografía que figura al final de nuestra Tesis, edición que registramos en la primera referencia que hacemos a la obra o artículo de que se trate.

II. En las citas bibliográficas utilizamos las siguientes siglas para referirnos a las obras de Beauvoir y de Sartre:

I.	L'Invitée.
P.C.	Pyrrhus et Cinéas.
S.A.	Le sang des autres.
T.H.S.M.	Tous les hommes sont mortels.
P.M.A.	Pour une morale de l'ambiguïté.
E.S.N.	L'Existentialisme et la sagesse des nations.
A.J.J.	L'Amérique au jour le jour.
D.S.	Le Deuxième Sexe.
F.B.S.	Faut-il brûler Sade.
L.M.	La longue marche.
M.	Les mandarins.
M.P.P.S.	Merleau-Ponty et le pseudo-sartrisme.
M.J.F.R.	Memoires d'une jeune fille rangée.
F.A.	La force de l'âge.
F.C.	La force des choses.
U.M.D.	Une mort très douce.
V.	La vieillesse.
T.C.F.	Tout compte fait.
B.I.	Les belles images.
F.R.	La femme rompue.
Q.P.S.	Quand prime le spirituel
C.A.	La cérémonie des adieux.
IM.	L'Imaginaire.
E.N.	L'Etre et le Néant.
E.T.E.	Esquisse d'une théorie des émotions.
E.H.	L'Existentialisme est un humanisme.

D.B.D.	Le diable et le bon Dieu.
C.P.	Les communistes et la paix.
R.L.	Réponse à C. Lefort.
C.R.D.	Critique de la raison dialectique.
C.D.G.	Carnets de la drôle de guerre.
C.P.M.	Cahiers pour une morale.
I.F.	L'Idiot de la famille.

III. También empleamos algunas veces en el texto las denominaciones:

Cahiers	en lugar de	Cahiers pour une morale.
Carnets	en lugar de	Carnets de la drôle de guerre.

Introducción.

INTRODUCCION.

En sus Memorias⁽¹⁾ Simone de Beauvoir definió el papel de uno y otra como escritores: Sartre se había propuesto explicar el mundo, hacerlo inteligible; ella, ser testigo de la vida humana tal como aparecía bajo su mirada. Los dos escribieron ensayos filosóficos, novelas metafísicas y teatro de tesis. Los dos aceptaron el calificativo de existencialistas e hicieron puntualizaciones, cuando lo estimaron conveniente, para salir al paso de interpretaciones incorrectas de su pensamiento. Los dos fueron consecuentes con su filosofía comprometiéndose con el tiempo histórico que les tocó vivir, viviendo a fondo su situación humana.

Cada uno de ellos fué interlocutor y revisor de la obra del otro: Sartre declaró en numerosas entrevistas, y en escritos de tipo autobiográfico, que no publicaba una sola línea sin que "el Castor" le hubiese dado el "imprimatur"⁽²⁾; y sabemos por J.L. Bost⁽³⁾ que este trámite suponía a veces acaloradas discusiones. Por lo que concierne a Beauvoir, ha dejado escrito en numerosos lugares lo que Sartre opinaba de cuanto ella iba escribiendo. Especialmente en su autobiografía, donde nos da cuenta de las apreciaciones de Sartre y de sus observaciones acerca de cada uno de sus proyectos de escritura.

Construyeron obras filosóficas que partiendo de presupuestos similares constituyen dos perspectivas diferentes para mirar el mundo, siempre desde la base de la filosofía existencial, que es su común punto de arranque. Mi propósito es mostrar la singularidad de la hermenéutica beauvoiriana, la cual parte de los presupuestos existenciales sartreanos y va configurando un discurso propio, un universo cuyas claves de bóveda son, por una parte, los temas de que se ocupa y, por otra, los diferentes acentos que va introduciendo en las categorías fundamentales de la filosofía existencial sartreana y que tienen su gestación en otras fuentes de inspiración que son las suyas propias. Trataré de ir estableciendo la singularidad de la obra de Beauvoir a partir de sus raíces

¹ F.A., París, Gallimard, Folio, 1960, pág., 19.

² Por ejemplo, cfr.: "Sartre et les femmes", entrevista hecha a Sartre por C. Chaina en Le Nouvel Observateur, 31 de Enero y 7 de Febrero de 1977, págs. 83-84. Citado en C. FRANCIS y F. GONTIER: Les écrits de S. de Beauvoir. París, Gallimard, 1979, pág. 20. Entrevista concedida a M. Gobeil en Vogue, edición americana, Julio de 1965. A. ASTRUC y M. CONTAT: Sartre par lui-même, diálogos del film del mismo nombre realizado por los autores, París, Gallimard, 1977, págs. 113-15, etc.

³ C. FRANCIS y F. GONTIER: Simone de Beauvoir. París, Librairie Académique Perrin, 1985, pág. 332.

sartreanas y señalando cuáles son, cuando las hay, sus otras fuentes filosóficas; y poniendo de manifiesto las inflexiones, los matices, las aportaciones y los enfoques propios que van dando lugar a lo que, según mis presupuestos, constituye una obra con entidad propia.

El hilo conductor será, pues, doble: cronológico y conceptual. Desde el punto de vista cronológico, iré mostrando, apoyada en sus propias afirmaciones, los objetivos que se va trazando Beauvoir y su desarrollo en el tiempo, así como la evolución que imprime a algunas de las principales categorías existenciales. Desde el punto de vista conceptual, apoyaré mis análisis de la hermenéutica beauvoiriana en algunos de los principales conceptos de la filosofía existencial.

A partir de aquí se dibujarán las diferencias con la filosofía sartreana, diferencias que, en ocasiones, se deben a la manera de hacer suyos los elementos de otros ámbitos epistemológicos de la época, tales como el marxismo, el psicoanálisis, la antropología estructural y, en general, la ciencia de su tiempo.

Refiriéndose a sus tempranos proyectos de escritora, se definía así Beauvoir en *La force de l'âge*:

"Je ne me considérais pas comme une philosophe; je savais très bien que mon aisance à entrer dans un texte venait précisément de mon manque d'inventivité."⁴

Mientras que el filósofo, según ella, es quien, como Sartre, posee un espíritu creador y pertenece a esa clase de seres: "Capables de mener à bien ce délire concerté qu'est un système"⁵. Esto es, el filósofo crea sistemas, y ella no se ve en este plano como filósofa; no obstante, hay otro tipo de filósofo hacia cuyo papel no siente motivación ninguna y sobre el que dice lo siguiente:

"Exposer, développer, juger, colliger, critiquer les idées des autres, non, je n'en voyais pas l'intérêt. Lisant un ouvrage de Fink, je me demandais: mais comment se résigne-t-on à être le disciple de quelqu'un?. Il m'est arrivé, plus tard de consentir par intermittence, à

⁴ E.A. I, Paris, Gallimard, Folio, 1960. pág. 254.

⁵ Loc. cit.

jouer ce rôle. Mais j'avais au départ trop d'ambition intellectuelle pour m'en contenter. Je voulais communiquer ce qu'il y avait d'original dans mon expérience. Pour y réussir, je savais que c'était vers la littérature que je devais m'orienter".⁽⁶⁾

Cierto es que algunas veces su tarea consistió en colegir, exponer, criticar; pero eso también lo hacen los creadores de sistemas en algunas ocasiones -Sartre y Heidegger, por ejemplo, para citar a dos filósofos contemporáneos-, y si Beauvoir lo hizo, fué también en circunstancias coyunturales.

Ahora bien, junto a esa actividad, y también junto a la de escritora de novelas que ella calificó de metafísicas y que, efectivamente testifican, desde un enfoque filosófico, situaciones humanas, hay en Beauvoir una importantísima aportación filosófica cuyas cumbres son *Le Deuxième Sexe* y *La vieillesse*. Aportación filosófica que no consiste en ninguna de las dos tareas que, como hemos visto más arriba, asignaba al filósofo, pero no por ello deja de ser tal. ¿Acaso no pertenece al género filosófico la tarea de iluminar lugares secularmente cubiertos por una penumbra aceptada por la generalidad de los hombres? Esos lugares han sido, por excelencia, para Beauvoir, las situaciones de marginación de algunos grupos humanos, las más relevantes de las cuales son la de las mujeres y la de los viejos. Beauvoir ha sido la primera en poner de relieve, con una metodología absolutamente original -el método progresivo-regresivo que Sartre tomará más tarde por su cuenta para abordar otro tema, el de la "experiencia crítica", en *Critique de la raison dialectique*-, la situación de opresión en que se encuentran en nuestras sociedades del siglo XX estos grupos humanos. *Le Deuxième Sexe* es el punto de inflexión de una trayectoria filosófica previamente iniciada en dos ensayos teóricos -*Pyrrhus et Cinéas* y *Pour une morale de l'ambiguïté*- donde ya se inician algunas diferencias de matiz con ciertos planteamientos sartreanos tales como la noción de situación y la influencia de lo externo en el ejercicio de la libertad. Esta obra constituye una investigación absolutamente nueva sobre una situación vital: la de una parte de la sociedad, las mujeres, que es marginada por otra, los hombres, la cual se erige en juez y parte con respecto a aquella. Para llevar a cabo esta investigación se ha servido de algunos conceptos fundamentales de la filosofía sartreana -fundamentalmente del concepto de *Autre*-. Pero, contra los que entienden este uso como

⁶ Ibid., pág. 255.

un "tour de force" que hoy pone de manifiesto la antigüedad de esta filosofía en ciertos aspectos -lo cual nos parece un argumento reduccionista, precisamente elaborado desde otra posición filosófica concreta⁽⁷⁾- creemos que hay que reparar en que ésta es una obra donde la originalidad filosófica de Beauvoir se hace patente. Porque no sólo el existencialismo sartreano es su base teórica: también lo son la dialéctica hegeliana, la antropología estructural, la ironía kierkegaardiana. Y esto, ¿qué quiere decir? Quiere decir que están presentes sus ascendientes filosóficos. Pero lo que se debe, ante todo, subrayar es el uso original que hace de estos instrumentos teóricos aplicados al análisis de una situación vivida. Y esta originalidad es lo que constituye, a mi modo de ver, no ya sólo: "Llevar el existencialismo de *L'Être et le Néant* más allá de sus posibilidades"⁽⁸⁾ sino construir sobre ese humus común un modo propio de abordar el problema. ¿Por qué hemos de empeñarnos en ver éste y otros desarrollos filosóficos de Beauvoir como productos de una fidelidad a la filosofía de Sartre que, sin embargo, le resulta una mordaza insoportable, según piensa Le Doeuff, hasta el punto de resultar irreconocibles conceptos existenciales de cuño sartreano? ¿Por qué no analizamos el alcance que Beauvoir les da y admitimos que eso es su propia obra?

Esta es la tarea que nos hemos propuesto. Con ello esperamos aportar una nueva perspectiva a la valoración tanto de la obra filosófica como de la figura de Beauvoir como filósofa. Tarea que, en primer lugar, nos enfrenta con ella misma, con su obstinación en no estimarse filósofa y, en segundo término, con las interpretaciones al uso, todas ellas basadas, en mayor o menor medida, en el tópico de que Beauvoir es tan sólo una sartreana, una mera epígona de Sartre.

⁷ Por ejemplo, M. Le Doeuff, S. Lilar y, más matizadamente, algunas feministas anglosajonas como G. Lloyd.

⁸ M. Le Doeuff en *Le magazine littéraire*, n° 145, 1979, págs. 32 ss. Y también en *L'étude et le rouet*, Deuxième cahier, Paris, Seuil, 1989.

Primera parte: los temas y los
conceptos.

De *Pyrrhus et Cinéas* a *Le Deuxième
Sexe*.

CAPITULO PRIMERO. EL HOMBRE COMO PROYECTO.

1. La figura de la filósofa.

La historia de la filosofía está llena de figuras que no han explicitado su pensamiento en obras sistemáticas. Queremos mostrar a través de esta investigación que Beauvoir es una de ellas. Y queremos también mostrar que sería corto e incluso ilegítimo relegar el pensamiento de Beauvoir a la consideración de un mero epígono del sartrismo porque ella ha tematizado por primera vez en filosofía problemas que nunca antes habían sido objeto de consideración sustantiva y además ha dado un tratamiento propio y original a los principales conceptos de la filosofía existencial.

Cierto que las filosofías de Sartre y de Beauvoir fueron desplegándose desde sus comienzos bajo el signo de influencias mutuas ya que, como es sabido, su "entente" intelectual les mantuvo siempre en interacción, siempre en un apasionado y fructífero diálogo que suponía la comunicación de proyectos, de teorías, de apreciaciones nuevas, de lecturas y de métodos. Pero también es cierto que, al mismo tiempo, supieron cultivar una fecunda libertad intelectual que dió como resultado el mutuo enriquecimiento de sus propias capacidades para escudriñar el mundo y hacérselo inteligible. El tantas veces comentado feliz encuentro entre estos dos extraordinarios personajes⁽¹⁾, redundará beneficiosamente en el desarrollo de dos obras filosóficas que, trazadas desde presupuestos similares, han sido siempre diferentes.

Diferentes desde la propia concepción que uno y otra tenían de sí mismos como escritores: Sartre se vió siempre como filósofo llamado a construir una obra importante. Como declaró a *Le Magazine littéraire*⁽²⁾:

¹ Por ejemplo, R. Aron en sus *Memorias*: "Du jour où Simone de Beauvoir entra dans la vie de Sartre, toutes ses camarades - et quels camarades! - furent reléguées au deuxième plan". Citado por C. FRANCIS y F. GONTIER: *Simone de Beauvoir*, pág. 126.
Y también, la misma Beauvoir, en *M.J.F.R.*: "Sartre répondait exactement au vœu de mes quinze ans: il était le double en qui je retrouvais, portées à l'incandescence, toutes mes nannies. Avec lui, je pourrais toujours tout partager". París, Gallimard, Folio, 1958, pág. 482.

² N° 59, pág. 21. Citado por C. FRANCIS y F. GONTIER: *Ibid.*, pág. 110.

"S'élever au niveau de Hegel? bien sûr l'ascension ne serait ni trop ardue ni trop longue".

Y en el mismo sentido escribe en *Les carnets de la drôle de guerre*:

"J'étais très conscient d'être le jeune Sartre, comme on dit le jeune Berlioz ou le jeune Goethe".⁽³⁾

Por lo demás, desde sus tiempos de "normalien" ya era célebre entre sus compañeros por su facilidad en construir teorías sobre cualquier tema⁽⁴⁾. Mientras que Beauvoir describe así sus primeras impresiones sobre el talento de Sartre:

"Causant avec Sartre j'entrevis la richesse de ce qu'il appelait sa 'théorie de la contingence' où se trouvaient déjà en germe ses idées sur l'être, l'existence, la nécessité, la liberté. J'eus l'évidence qu'il écrirait un jour une oeuvre philosophique qui compterait".⁽⁵⁾

Beauvoir, sin embargo, se veía como escritora de literatura. En *La force de l'âge*, la segunda parte de su autobiografía -donde se ocupa del período 1929-44-publicada en 1960, define así sus respectivas vocaciones, tal como las estimaban en 1929:

"Je l'ai dit: Sartre vivait pour écrire; il avait mandat de témoigner de toutes choses et de les reprendre à son compte à la lumière de la nécessité; moi, il m'était enjoint de prêter ma conscience à la multiple splendeur de la vie et je devais écrire afin de l'arracher au temps et au néant."⁽⁶⁾

A continuación describe cuán teóricas eran sus respectivas visiones de la realidad por entonces: poseían un optimismo kantiano -ateniéndose al lema "querer es poder"-, confiaban totalmente en el mundo y en sí mismos, estaban

³ C.D.G., Paris, Gallimard, 1983, *Carnet III*, pág. 97.

⁴ "Sartre sauf peut-être quand il dort, il pense tout le temps!", declaraba R. Maheu a Beauvoir en 1929. S. DE BEAUVOIR: *M.J.F.R.*, pág. 471

⁵ Ibid., pág. 497.

⁶ *F.A.*, I, Paris, Gallimard, Folio, 1960, pág. 19.

contra la sociedad establecida y pensaban que su denuncia de ella habría de hacerse a través de la escritura, mediante la creación de una nueva concepción del hombre. No tenían conciencia del peligro del momento político que vivía Europa con la ascensión del nazismo y creían que el colonialismo sería cuestión de poco tiempo gracias a la campaña de Gandhi en la India y a la agitación comunista en Indochina. Pensaban que la crisis del capitalismo acabaría pronto con esta sociedad y que estábamos en vísperas de una edad de oro, verdad escondida de la historia que la propia historia habría de poner de manifiesto. En suma, concluye Beauvoir, ignorábamos el peso de la realidad en todas sus dimensiones.

Sabemos hasta qué punto fueron comprendiendo y desentrañando la realidad, comprometiéndose con ella y tomando partido en coherencia con sus ideas a lo largo de sus respectivas trayectorias vitales como escritores y como ciudadanos. Pero podemos observar, desde el punto de mira en que se sitúa Beauvoir en 1929, cómo la modulación de sus respectivas obras en relación con la realidad fué diferente en cada uno de ellos. Para Sartre fué un ponerse a la obra en función de un marco ya muy claramente entrevisto desde el principio⁷): desarrollar un sistema de pensamiento en relación dialéctica con un mundo -el de su tiempo- que desde muy temprano ya se había propuesto explicar. Para Beauvoir los horizontes estaban menos definidos: su primer proyecto era mucho más amplio y menos preciso. ¿En qué habría de consistir este "prestar conciencia al múltiple esplendor de la vida arrancándola al paso del tiempo y a la nada"?

Las numerosas referencias contenidas en su autobiografía suelen nombrar siempre la literatura, pero cuando precisa más la literatura se concreta exclusivamente en la novela. Así lo consideraba todavía en 1938, seis años antes de publicar su primer ensayo filosófico:

"Malgré mon impuissance et mes échecs je demeurai toujours convaincue qu'un jour j'écrirais des livres qu'on éditerait; ce serait exclusivement des romans, pensais-je; à mes yeux ce genre surpassait tous les autres, au point que, lorsque Sartre rédigea des notes et des chroniques pour la N.R.F. et pour Europe, j'eus l'impression qu'il se

⁷ En este sentido, como se ha señalado, Sartre es menos original que Beauvoir pues su tarea se inscribe en el marco de una larga tradición familiar. Cfr. MARGARET WALTERS en: Daughters of De Beauvoir. P. FORSTER and I. SUTTON eds. London, The women's Press, 1989.

gaspillait".⁽⁸⁾

Es de interés reparar en el hecho de que la primera novela que le fué publicada -*L'Invitée* (1943)- fué precedida de diez años de trabajo durante los cuales escribió dos novelas largas, hizo varios proyectos y sufrió el rechazo editorial de un libro de "nouvelles" -publicado finalmente en 1980 con el título: *Quand prime le spirituel*. Sin embargo, el primer ensayo filosófico - *Pyrrhus et Cinéas*- escrito a instancias de una sugerencia hecha por el editor Grenier y apoyada por Sartre, le llevó solamente tres meses, fué aceptado rápidamente por Gallimard y muy bien acogido por la crítica.

¿Cómo se explica esta facilidad para la filosofía y esa dificultad para lograr ser editada en literatura? Ella lo explica diciendo que la literatura no aparece más que en el momento en que algo en la vida falla y a ella no le llegó este momento hasta 1937, cuando vivió la experiencia del fracaso de sus relaciones en trío con Sartre y Olga Kosakiewicz. La situación inmediatamente anterior no había sido propicia para la creación literaria porque había sido una situación de colmada felicidad: independencia económica tras obtener su plaza de "agregée", plenitud afectiva e intelectual alcanzada por su encuentro con Sartre, disponibilidad de tiempo para la escritura... pero carencia de la vivencia de que algo se escapa y la consiguiente toma de conciencia, no sólo para que se le hiciese patente el tema de una novela sino, sobre todo, la posibilidad de tratarlo.⁽⁹⁾

Podemos aceptar esta versión suya y, aplicándola también a la filosofía, admitir que la invitación a escribir algo sobre filosofía le llegó en el momento oportuno. Pero eso sería poco crítico por nuestra parte: tomaríamos en cuenta sólo parte de los hechos o, dicho con más precisión, daríamos más peso a sus propias declaraciones de intenciones que a su actividad real de escritora. Porque lo que sin duda ninguna ocurre es que esa facilidad para entrar en los textos de la que casi se excusa cuando declara que no se ve como una filósofa, esa plasticidad -mucho mayor que la de Sartre, quizás también en buena parte por carecer de la de fabricar teorías;- le permitía mantener un diáfano *bon sens*,

⁸ En *E.A.*, págs. 417-18.

⁹ "Mes consignes de travail demeurèrent creuses jusqu'au jour où une menace pesa sur lui et où je retrouvai dans l'anxiété une certaine solitude. La mésaventure du trio fit beaucoup plus que me fournir un sujet de roman: elle me donna la possibilité de le traiter". Ibid., págs. 417 y 361.

en el sentido cartesiano de la expresión, para captar hasta el fondo las dimensiones de los problemas.

De modo que, aún cuando tomemos por válidas sus razones, en todo caso nos hacen más inteligible la voluntad de poner su conciencia al servicio de "arrancar al tiempo y a la nada el múltiple esplendor de la vida". Sólo que la vida no siempre es esplendorosa y la mayoría de las veces su consciencia, y ese optimismo vital de partida que le llevó al principio a esbozar situaciones novelescas demasiado imaginarias, pronto se le reveló poco consistente y así, más adelante matiza aquella afirmación a la vista de que sus primeros borradores de novelas van cayendo por sí mismos, con las siguientes reflexiones:

"Faire une oeuvre c'est en tout cas donner à voir le monde; moi, sa présence brute m'écrasait et je n'en voyais rien: je n'avais rien à montrer. Je ne pouvais m'en tirer qu'en recopiant les images que d'autres écrivains en avaient proposées; sans me l'avouer, je pastichais (...). Je me rendais vaguement compte que le merveilleux ne me réussissait pas".⁽¹⁰⁾

En efecto, hacer ver el mundo es mostrar la vida de los hombres en sus complejidades, sus tensiones, sus dificultades, sus incógnitas, sus proyectos encarnados y sus proyectos fallidos. Y explicar por qué es así. Eso es lo que estaba llamada a hacer ver. Y para hacer ver esto su vía regia fué la filosofía.

En este camino irá penetrando sin embargo, poco a poco, al principio siempre circunstancialmente, apremiada desde fuera: por la petición de un editor, para salir al paso de una polémica, para defender a la filosofía existencial de interpretaciones y malentendidos que le indignan. Así surgen sus primeros ensayos filosóficos, en el terreno de la polémica y de la discusión de conceptos, escritos en tiempos mucho más breves que la literatura y cuya publicación se intercala con la de ésta. Sobre ellos ha opinado así:

"Mes essais reflètent mes options pratiques et mes certitudes intellectuelles; mes romans, l'étonnement où me jette, en gros ou dans ses détails, notre condition humaine. Ils correspondent à deux ordres d'expérience qu'on ne saurait communiquer de la même manière. Les uns et les autres ont pour moi autant d'importance et d'authenticité. Je ne me

¹⁰ Ibid., págs. 70-71.

reconnais pas moins dans *Le deuxième sexe* que dans *Les mandarins*: e inversement. Si je me suis exprimée sur deux registres, c'est que cette diversité m'était nécessaire"¹¹).

El primer ensayo, *Pyrrhus et Cinéas* (1944), surgió de una invitación accidental a expresar sus posiciones filosóficas; el segundo, *Pour une morale de l'ambiguïté* (1947), para salir al paso de algunas interpretaciones inaceptables dadas al existencialismo por católicos y marxistas; el tercer libro, *L'existentialisme et la sagesse des nations* (1948), es una recopilación de cuatro ensayos publicados previamente en *Les Temps Modernes* durante los años 1945 y 1946 que constituyen reflexiones sobre problemas éticos en polémica con los tópicos al uso de la época.

A lo largo de esta primera parte de nuestra investigación, iremos analizando estos tres ensayos en el orden en que fueron publicados como libros. Es decir, en el orden enumerado más arriba. Aunque según la cronología de su escritura habría que intercalar el último entre los dos primeros, tenemos razones para no hacerlo así: una, el hecho de que su autora reuniera sus cuatro partes en un libro, precedido de un prefacio que justifica su interconexión; dos, que mientras los dos primeros muestran una continuidad en el desarrollo de la moral existencial, éste tercero encierra una defensa del existencialismo más de cara al gran público por referirse a problemas de moral social y política en los que estaban implicados, por aquella época, todos los franceses.

Estas tres obras son los comienzos de su escritura filosófica. Las dos primeras constituyen breves tratados de filosofía moral en el sentido clásico de los términos, puesto que en ellas aborda, desde las bases ontológicas expuestas por Sartre en *L'Être et le Néant*, el planteamiento de los problemas morales básicos: el del sentido de la acción, el de los fines y los medios, el de nuestras relaciones con los demás hombres, el de los tipos morales. Ponen también en pie el significado de conceptos que servirán más adelante, a partir de *Le Deuxième Sexe*, para analizar situaciones de la realidad vivida. Nos ha explicado en estos ensayos que la filosofía existencial es la filosofía de nuestro tiempo. Y lo ha expuesto en términos muy cartesianos, en un estilo construido a base de argumentos y contra argumentos, reduciendo al absurdo los que no se sostienen y levantando los que se justifican, que son los existencia-

11

F.C., II, Paris, Gallimard, Folio, 1976, pág. 62.

les. Todos ellos desarrollan temas éticos y ontológicos sobre la arquitectura de *L'Être et le Néant*⁽¹²⁾ cuyos fundamentos hace suyos porque ya lo eran. Desarrollan y precisan. Precisan y llevan más allá. Esta es la inflexión que le imprime Beauvoir y en ello estriban las claves de su hermenéutica.

2. La gestación de Pyrrhus et Cinéas.

Con *Pyrrhus et Cinéas* (1944) entra Beauvoir en lo que ella llamó "el período moral" de su vida literaria y nosotros llamamos el inicio de su escritura filosófica. El contenido del ensayo está en relación con muchas de las reflexiones sobre ética que Sartre había escrito en los *Carnets de la drôle de guerre*, entre 1939 y 1940⁽¹³⁾, con la obra de teatro *Les mouches*, que fué estrenada en Junio del 43 y con el tema central de la novela sartreana *Les chemins de la liberté* (1945), cuyo protagonista Mathieu busca, como el Orestes de *Les mouches*, realizar una acción que, comprometiéndolo con el mundo, le permita verdaderamente sentirse libre, encarnar la libertad. Desarrolla también algunos temas éticos apuntados en *L'Être et le Néant*, incorporando aportaciones propias, índices tempranos de lo que constituirá su propia hermenéutica existencial.

En conjunto, si bien estrechamente relacionada con el pensamiento de Sartre, la moral expuesta en este pequeño tratado tiene sus inflexiones propias, las más relevantes de las cuales estimamos que son: en primer lugar, el haber incorporado a la acción moral individual la dimensión de "autrui", de una manera mucho más efectiva que Sartre -quien se había limitado a involucrar a "autrui" en el ámbito de la situación- y, en segundo término, el haber dado mayor peso a la incidencia de la situación en las acciones morales.

Sus claves son, desde luego, las de la filosofía existencialista. ¿Por qué? Era la filosofía con la que ella sintonizaba:

"S'il m'a paru si naturel de me rallier à la pensée de Kierkegaard, à celle de Sartre, et de devenir 'existentialiste', c'est que toute mon

¹² "À mon avis on pourrait fonder une morale sur *L'Être et le Néant* si l'on convertissait le vain désir d'être en une assumption de l'existence". *F.C.*, pág. 98.

¹³ Publicado después de su muerte, en 1983.

histoire m'y préparait; dès l'enfance mon temperament m'avait portée à faire crédit à mes désirs et à mes volontés; parmi les doctrines qui intellectuellement m'avaient formée, j'avais choisi celles qui fortifiaient cette disposition; déjà à dix-neuf ans, j'étais persuadée qu'il appartient à l'homme, à lui seul, de donner un sens à sa vie, et qu'il y suffit; cependant je ne devais jamais perdre de vue ce vide vertigineux, cette aveugle opacité d'où émergent ses élans: j'y reviendrai"(¹⁴).

El ensayo había de formar parte de una colección que preparaba Grenier sobre las tendencias ideológicas de la época. Se habían conocido en el café Flore donde Sartre les había presentado. Grenier preguntó a Beauvoir:

"Et vous, madame, êtes-vous existentialiste?" "Je me rappelle encore mon embarras -nos dice Beauvoir-. J'avais lu Kierkegaard; à propos de Heidegger on parlait depuis longtemps de philosophie 'existentielle', mais j'ignorais le sens du mot 'existentialiste' que venait de lancer Gabriel Marcel. Et puis la question de Grenier heurtait ma modestie et mon orgueil: je n'avais pas assez d'importance objective pour mériter une étiquette; quant à mes idées, j'étais convaincue qu'elles reflétaient la vérité et non un parti pris doctrinal (...) j'ai dit que touchant la philosophie, je connaissais mes limites(¹⁵); L'Etre et le Néant n'avait pas encore paru, mais j'en avais lu et relu le manuscrit: je ne voyais rien à y ajouter (...) mais puisqu'on m'offrait l'occasion de traiter sans détour le problème qui me préoccupait, pourquoi ne pas en profiter?"(¹⁶)

El problema que le preocupaba entonces (1943) y sobre el que había esbozado una pieza teatral que no llevó a término era, tal como ella lo formula, el problema de la relación entre la experiencia individual y la realidad universal(¹⁷) o, si se quiere, el problema del horizonte de la acción moral: hasta dónde me es permitido llegar en mis proyectos y en su cumplimiento; cuáles son

¹⁴ F.A. II, pág. 629.

¹⁵ Estos límites son los de la creación de un sistema, como ya se vió en la Introducción de este trabajo.

¹⁶ F.A., págs. 626-27.

¹⁷ De este modo ha explicitado Beauvoir la cuestión de la reciprocidad de perspectivas entre la vida individual y la historia humana, que en Sartre está presente desde los C.D.G. hasta sus últimas obras, en especial C.R.D. e I.F.

los límites de mis proyectos como ser humano y cuál es el sentido moral de mis acciones en relación con los otros? Esta problemática no era abstracta, no venía llovida de ningún cielo inteligible: venía planteada por las circunstancias históricas y sociales que estaban viviéndose en Francia durante este tiempo de la II Guerra mundial. Beauvoir lo ha expresado así en su autobiografía:

"Jusqu'à la guerre, j'avais suivi ma pente: j'apprenais le monde et je me construisais un bonheur: la morale se confondait avec cette pratique; c'était un âge d'or. Mon expérience était bornée, mais j'y adhérais corps et âme, je ne songais pas à la discuter; je pris à son égard juste assez de recul pour souhaiter la rendre présente à autrui: c'est ce que je tentais dans *L'Invitée*. A partir de 1939 tout changea; le monde devint un chaos, et je cessai de rien bâtir; je n'eus d'autre recours que cette conjuration verbale: une morale abstraite; je cherchais des raisons, des formules pour me justifier de subir ce qui m'était imposé. J'en trouvais auxquelles j'en crois encore; je découvris la solidarité, mes responsabilités, et la possibilité de consentir à la mort pour que la vie gardât un sens. Mais j'appris ces vérités en quelque sorte contre moi-même; j'usai des mots pour m'exhorter à les accueillir; je m'expliquais, je me persuadais, je me faisais la leçon: c'est cette leçon que je m'efforçais de transmettre sans m'en rendre compte qu'elle n'avait pas forcément la même fraîcheur pour le lecteur que pour moi".⁽¹⁸⁾

Y así surgió *Pyrrhus et Cénéas*, obra -como puede suponerse por estas declaraciones- bastante teórica, a su juicio todavía demasiado cargada de subjetivismo e idealismo, pero que, a nuestro juicio, tiene el valor de poner de manifiesto por primera vez los fundamentos teóricos de la moral existencial, los cuales irá enriqueciendo posteriormente al servicio de sus lectores cuando se decida a hacer el análisis de situaciones vividas. Pero de eso nos ocuparemos más tarde.

2. Fin y proyecto.

Beauvoir toma la conversación entre Pirro y Cíneas -los dos personajes de *Vidas paralelas* de Plutarco- para hacer una lectura existencial de sus posiciones: el

prudente Cíneas que encarna la reflexión, el distanciamiento y la medida de la acción niega una dimensión constitutivamente humana: la proyección en la acción, el ser humano como proyecto y, por ende, el compromiso, la transcendencia. Además, los límites de mi ser no acaban en mí mismo; el hombre no sería tal si no existieran otros hombres a su alrededor. Por eso, y ahora desde la frase de Voltaire: "Hay que cultivar nuestro jardín", también hay que dilucidar dónde están los confines de nuestro jardín.

De esta manera Beauvoir, glosando a Voltaire, traza el plan que va a seguir en la construcción del ensayo. Primero, la defensa de Pirro, tratando de responder sucesivamente a estas preguntas: "¿Qué soy?" "¿Sobre qué fondo se proyecta mi acción?" Después, en una segunda parte: "¿En qué contexto y con qué características se desenvuelve la actividad humana considerada desde los planos ontológico y ético?" Estos planos son para Beauvoir, como para Sartre, dos aspectos del ser humano imbricados, inseparables, irreductibles, como tendremos ocasión de ver a lo largo de nuestra exposición.

Reflexiones dispersas sobre las cuestiones de la primera parte se encuentran en dos pasajes de *Carnets de la drôle de guerre* de Sartre. El primero, anotado el domingo 3 de Diciembre de 1939, es un esbozo difícil de sintetizar, por lo que lo transcribimos, y dice así:

"Je crois que je comprends et que je sens à présent ce qu'est la vraie morale. Je vois comment se tient métaphysique et valeurs, humanisme et mépris, notre liberté absolue et notre condition dans une vie unique et bornée par la mort, notre inconsistance d'être sans Dieu et qui n'est pas son propre auteur et notre dignité, notre indépendance autarchique d'individu et notre historicité".⁽¹⁹⁾

El segundo, anotado el jueves 7 de Diciembre de 1939, se refiere:

- a) a la identificación fin-proyecto.
- b) a la finitud humana como elemento constitutivo de la moralidad.
- c) a la realidad humana como fuente de los valores y como valor supremo.

Transcribiremos aquí lo que se refiere al apartado a) por ser el tema del que nos ocupamos en este capítulo, y dejaremos los apartados b) y c) para compararlos en

¹⁹ C.D.G., *Carnet XII*, págs. 121-22.

capítulos sucesivos con los desarrollos de Beauvoir sobre la cuestión. Lo que allí escribe Sartre sobre los fines es lo siguiente:

"La première question: la morale est le système des fins; à quelle fin doit donc agir la réalité humaine? La seule réponse: à fin d'elle même. Aucun autre but ne peut se proposer à elle. Constatons d'abord qu'une fin ne peut être posée que par un être qui est ses propres possibilités, c'est-à-dire qui se projette vers ces possibilités vers un avenir. Car une fin ne peut être ni tout à fait transcendante à celui qui la pose comme fin, ni tout à fait immanente. Transcendante, elle ne serait pas son possible. Immanente, elle serait rêvée mais non voulue. (...) La liaison de l'agent à la fin suppose donc un certain lien du type de l'être-dans-le-monde, c'est-à-dire, une existence humaine. Le problème moral est spécifiquement humain. Il suppose une volonté limitée, il n'a pas de sens en dehors d'elle, chez l'animal ou dans l'esprit divin".⁽²⁰⁾

Como puede observarse, se trata de una argumentación lineal, construida como un monólogo interior: una reflexión personal a través de la cual va dilucidando sus ideas ontológico-éticas.

Volvamos de nuevo a *Pyrrhus et Cinéas*. Beauvoir comienza afirmando que el hombre es un ser "ligado" a su entorno. Si uno no se siente implicado en y por lo que le rodea -como "El extranjero" de Camus, como el burgués de después de la guerra-, si ve su entorno como algo externo a él, o incluso como algo de su posesión, objeto inerte frente a él, y aún si se identifica con acciones ajenas en sentido genérico, como el que ante la noticia de que otros han escalado el Himalaya exclama: "¡Lo que el hombre es capaz de hacer!", no se vive como humano sino como cosa; no posee verdaderamente nada; está vacío.

Sólo podemos identificarnos con aquello en lo que nos hemos comprometido. Sólo es nuestro lo que es cumplimiento de nuestro proyecto; algo es mío sólo si he luchado por ello. No somos en un principio cosas sino espontaneidad que desea, que ama, que quiere, que actúa. "Ese niño no es tu hermano", pero si lloras por él no es un extraño; son tus lágrimas las que lo hacen tu prójimo: no se es el prójimo de nadie; se hace del otro un prójimo haciéndose su prójimo a través de la acción. Lo que es mío es, pues, en primer término, lo que hago; pero en cuanto lo he hecho, el objeto se separa de mí, me escapa: mis relaciones con las cosas no me son dadas, no están

²⁰ Ibid., *Carnet III*, págs. 136-37.

fijadas de antemano; soy yo quien las crea a cada instante, y cambian sin cesar. Por eso las técnicas son modos de apropiación del mundo: el cielo es para el que sabe volar; el mar para el que sabe nadar y navegar.⁽²¹⁾

El hombre, pues, no es un átomo de presencia inmóvil como pensaban estoicos y epicúreos sino que es conciencia de desear, de temer, de gozar. Si el ser de Pirro fuese un ser "en reposo" no podría siquiera pensar en partir; pero lo piensa, y desde el momento en que lo piensa ya ha partido. El hombre, como ha dicho Heidegger, "es un ser de lejanías"; siempre está más allá; está constitutivamente orientado hacia otras cosas que sí mismo: sus pensamientos, sus miradas, sus tendencias son transcendencia.

"C'est parce que l'homme est transcendance qu'il lui est si difficile d'imaginer jamais aucun paradis. Le paradis, c'est le repos, c'est la transcendance abolie, un état de choses qui se donne et qui n'a pas à être dépassé. Mais alors, qu'y ferons-nous? Il faudrait pour que l'air y soit respirable qu'il laisse place à des actions, à des désirs, que nous ayons à le dépasser à son tour (...). La beauté de la terre promise c'est qu'elle promettait de nouvelles promesses. Les paradis immobiles ne nous promettent qu'un éternel ennui. Pyrrhus ne parle de se reposer que parce qu'il manque d'imagination; rentré chez lui, il chassera, il légiférera, il repartira en guerre⁽²²⁾".

Hasta aquí, una descripción ontológico-ética del hombre en clave existencial sí, pero según su propio estilo filosófico, que no es el de seguir la fenomenología como método ⁽²³⁾, sino el de la discusión de argumentos, al modo de los clásicos, para tratar de definir las condiciones generales y formales que subyacen a todos los proyectos humanos. Beauvoir hace suya la concepción del hombre de la filosofía existencial pero la manera de exponer y defender esta concepción, así como la discusión sobre la naturaleza de la acción moral, discurren por sus propios cauces, los que ella ha querido poner en juego, que son, como en los clásicos -y en diálogo con ellos- la discusión sobre los fines, la de los fundamentos y el contenido de la

²¹ Este tema lo encontramos también en Sartre, en C.D.G., en el mismo Carnet III, antes citado, pág. 137; en E.N., II parte, cap. I. Les structures immédiates du pour-soi., págs 115-150 y, sobre todo, está presente en C.R.D., en la discusión con los marxistas sobre objetivación-alienación.

²² Ob. cit., pág. 257.

²³ Sólo hemos encontrado defendida esta tesis de que Beauvoir use el método fenomenológico en S. JULIENNE-CAFFIE: Simone de Beauvoir, Paris, Gallimard. La bibliothèque idéale, 1966. Capítulo Le degré zéro ou non de l'écriture. Este autor, cuyo libro, por lo demás, estimamos valioso, pone, sin argumentarlos, ejemplos poco convincentes para "mostrarlo", tomados de la novela Les mandarins, que califica como "la fenomenología hecha novela".

moralidad. Y así, mientras en *Carnets de la drôle de guerre* y en *L'Être et le Néant* Sartre describe fenomenológicamente la noción de valor como una construcción que se sigue de la propia estructura de la realidad humana -ser para-sí que proyecta sus carencias como valores hacia los cuales se trasciende- en *Pyrrhus et Cinéas* la discusión se plantea en el terreno de los valores morales y en términos de fines.

Lo primero que Beauvoir afirma sobre la cuestión es que proyecto y fin son una misma cosa y con esto sienta la primera proposición de su ética existencial. Porque si proyecto y fin son la misma cosa, esto significa que los fines son siempre propuestos por el ser humano, es el hombre quien los pone, es él quien erige los fines en valores; es él quien, por ser constitutivamente moral, crea la moral.

3. La falsa objetividad.

Y demuestra que esto es así desenmascarando con argumentaciones tanto la noción de falsa objetividad que niega los fines reduciendo a la acción humana y al hombre a pura immanencia (tal es el discurso de Cíneas, así como la sabiduría epicúrea y estoica) como la actitud del que ostenta "l'esprit de sérieux", que considera los fines-valores como externos al hombre. Sobre la primera postura comienza diciendo que ya Spinoza y más radicalmente Hegel disiparon esta ilusión de la falsa objetividad.

"Il y a une fausse objectivité qui, d'un mouvement symétrique, prétend séparer le projet de la fin et le réduire à un simple jeu, à un divertissement; elle nie qu'il existe aucune valeur dans le monde; c'est qu'elle nie la transcendance de l'homme et prétend le réduire à sa seule immanence. L'homme qui désire, qui entreprend avec lucidité, est sincère dans ses désirs: il veut être une fin, il la veut à l'exclusion de toute autre; mais il ne la veut pas pour s'y arrêter, pour en jouir: il la veut pour qu'elle soit dépassée."⁽²⁴⁾

La falsa objetividad niega la noción de fin precisamente apoyándose en su ambigüedad, en que todo fin es, al mismo tiempo, un punto de partida; y así surge la ironía de la pregunta a Pirro: "Pirro, ¿para qué partir si luego volverás?" ¿Para qué remontar la pendiente el esquiador si va a descender en cuanto llegue? Esta ironía encierra el sofisma que consiste en descomponer la actividad humana en actos atómicos cuya yuxtaposición parece contradictoria: si seguimos descomponiendo hasta el puro

²⁴ Ibid., págs. 259-60.

instante no queda más que incoherencia informe, pura contingencia. Pero el sofista hace trampa: mantiene en el conjunto, cuyo sentido global rechaza, la existencia de sentidos parciales que se oponen entre sí. Dice que el esquiador no sube sino para bajar, lo cual supone admitir que sube, que baja, que sus movimientos no se suman por azar sino que se dirigen a la cumbre de la colina o al fondo del valle: acepta pues significados sintéticos hacia los cuales trascienden sus movimientos; por tanto es arbitrario rechazar la idea de un conjunto más amplio en función del cual la subida y el descenso se funden en un solo ejercicio. Es el esquiador quien ha de decidir, no el sofista. Lo mismo Pirro: no parte para volver; sale para conquistar. Un proyecto se define a sí mismo, tiene el sentido que él mismo se da, no se le puede definir desde fuera.

La misma falacia comete el sabio helenístico que aconseja a sus discípulos la inmovilidad del reposo: dando el consejo, lo desmiente; debería callarse; no debería buscar discípulos. Epicuro predica la ataraxia, pero predica. Lo mismo el estoico; tampoco queda varado en una libertad indiferente que reposa inutilmente sobre sí misma: enseña a todos los hombres el poder de su libertad. Incluso aunque le sea indiferente comer o ayunar, come o ayuna, reina o abdica. De ahí el carácter decepcionante de toda conversión: juzgo vano el movimiento de mi transcendencia, pero no sabría impedirlo. El hombre puede decidir sobre el lugar que ocupa en el mundo, pero es ineludible que ocupe algún lugar; no puede jamás retirarse. El sabio es un hombre frente a los hombres y su sabiduría es su proyecto.

4. L'esprit de sérieux.

Otra actitud que hay que rechazar es la de quienes piensan que los valores existen en el mundo, son independientes del hombre y anteriores a él. Se trata del "esprit de sérieux", expresión sartreana que en *L'Être et le Néant* designa uno de los conceptos fundamentales de la ontología existencial⁽²⁵⁾ y que está ligado, a su vez, a los demás conceptos que definen la concepción existencial del hombre como los de

²⁵ "L'esprit de sérieux a pour double caractéristique (...) de considérer les valeurs comme des données transcendentes, indépendantes de la subjectivité humaine, et de transférer le caractère "désirable" de la structure ontologique des choses à leur simple constitution matérielle. (...) Le résultat de l'esprit de sérieux qui, comme on sait, règne sur le monde, est de faire boire comme pour un buvard les valeurs symboliques des choses par leur idiosyncrasie empirique; il met en avant l'opacité de l'objet désiré et la pose en lui-même, comme désirable irréductible. Aussi sommes nous déjà sur le plan de la morale, mais concurremment sur celui de la mauvaise foi, car c'est une morale qui a honte d'elle-même et n'ose dire son nom; elle a obscurci tous ses buts pour se délivrer de l'angoisse. L'homme recherche l'être l'aveuglette, en se cachant le libre projet qu'est cette recherche; il se fait tel qu'il soit attendu par des tâches placées sur la route. Les objets sont des exigences muettes, et il n'est rien en soi que l'obéissance passive à ces exigences". Ibid., Conclusion, II, pág. 721.

libertad, situación, mala fe, autenticidad, angustia. Beauvoir lo hará suyo en moral y le dará ulteriormente un alcance psicológico y social como habremos de ver. En la obra que nos ocupa queda descrito así:

"L'esprit de sérieux prétend séparer la fin du projet qui la définit et lui reconnaître une valeur en soi: il croit que les valeurs sont dans le monde, avant l'homme, sans lui; l'homme n'aurait qu'à les cueillir".⁽²⁶⁾

Es, en definitiva, otro modo ilegítimo de entender el fin de la acción moral. No volveré en este ensayo sobre tal concepto porque su objetivo principal no es tanto el de analizar actitudes cuanto el de establecer los principios de la moral, lo cual precisamente consiste en mostrar, de un modo positivo, cómo el fin y el proyecto son inseparables, son la misma cosa.

La cuestión de que la libertad no puede hacerse real ni cuando negamos los fines, ni cuando nos refugiamos en el "esprit de sérieux" es tratada por Sartre tanto en *Les mouches* como en *Les chemins de la liberté*. En la primera obra aparece la falsa objetividad como una tentación para Orestes cuando, al encontrarse con el problema de la culpabilidad colectiva y del sometimiento del pueblo de Argos al tirano Egisto, se siente, por un momento, ajeno a ese mundo y pide a su preceptor que busque caballos para seguir viaje hacia Esparta. Pero luego, cuando aparezca su hermana Electra, tomará conciencia de su responsabilidad y asumirá su proyecto. En la segunda obra, la falsa objetividad aparece en la actitud que encarna el intelectual Mathieu, su protagonista, personaje que vive distanciado de su entorno, enfrentándose a sus propias situaciones con una objetividad analítica que automáticamente le lleva a adoptar posiciones frías y distantes ante las personas y las cosas y a no comprometerse con nada. Pero el compromiso llegará al final del tercer libro, *La mort dans l'âme*, cuando Mathieu tome conciencia de que esa guerra en que todos están inmersos es, pese a todo, también su guerra y asuma su responsabilidad moral mediante el acto definitivo en el que se compromete como soldado y dispara contra el enemigo.

CAPITULO SEGUNDO. LA FINITUD DE LOS FINES.

1. Dios no puede ser el fin.

¿Cómo medir entonces el alcance de los proyectos humanos? ¿Cuáles son los límites de nuestro jardín?

Si el final de un proyecto es el inicio de otro, si el fin es siempre un comienzo, ¿acaso se disuelve nuestra acción en lo infinito? Si con los estoicos puedo nombrar mi disolución en el universo, si con Hegel puedo clasificar lo individual como un momento del devenir, en cuanto lo nombro o lo cuestiono le doy realidad, le doy existencia. El hombre no puede escapar a su propia presencia ni a la del mundo concreto que su presencia revela en torno a él; su esfuerzo por arrancarse de la tierra denota lo profundo de su arraigamiento.

¿Será la voluntad de Dios el fin al que los proyectos humanos tienden? ¿Qué quiere Dios? Y, en primer término, ¿qué es Dios? Si Dios es infinitud y plenitud de ser, es un ser en el cual no hay distancia entre proyecto y realidad; entonces, no es un ser singular, es lo universal. No se ocupará del hombre porque lo universal es el silencio y, por tanto, no reclamará nada, no prometerá nada, no exigirá ningún sacrificio. Hemos visto que trascenderse en un objeto es fundarlo, pero ¿cómo fundar lo que ya es?⁽¹⁾ Si el hombre desea dar un sentido a su conducta, no lo logrará acudiendo a este Dios impersonal.

Si no es un Dios universal, sino un Dios que necesita al hombre al modo como lo conciben algunos místicos, un Dios personal y vivo para quien el hombre puede obrar, la voluntad de este Dios no se inscribiría en las cosas, porque ya no sería voluntad de lo que es sino de lo que ha de ser. La voluntad de Dios sería entonces una apelación a la voluntad humana, reclamaría ciertas cosas a éste ser que ha de hacerse su ser, podría constituir un proyecto. Se abriría la posibilidad de relación entre Dios y el hombre, pues en tanto que Dios no sería

¹ Sartre en C.P.M. había sostenido el mismo argumento diciendo que el fin para el hombre no puede ser un existente dado y, por tanto, un existente eterno y trascendente como Dios o la voluntad divina no podría ser un fin para la voluntad humana. *Ibid.*, págs. 136-37.

todo lo que el hombre ha de ser, el hombre podría fundarlo: se constituiría el hombre como situación en relación con Dios y Dios como situación en relación con el hombre. Tal Dios sería concreto, acabado y cerrado sobre sí mismo en su soledad de existente; pero, al mismo tiempo, sería indefinidamente abierto, pues su existencia sería una transcendencia sin fin. No podría ser transcendido porque su existencia sería un perpetuo trascenderse: el hombre solamente podría acompañar su transcendencia sin trascenderla nunca.

"Seulement la volonté de ce Dieu n'est plus inscrite dans les choses, puisqu'elle n'est plus volonté de ce qui est, mais de ce qui a à être. Elle n'est plus volonté de tout, et il faut que l'homme en découvre la figure singulière. Vouloir la volonté de Dieu: cette décision toute formelle ne suffit pas à dicter à l'homme aucun acte. Dieu veut-il que le croyant massacre les infidèles, qu'il brûle les hérétiques, ou qu'il tolère leur foi? qu'il parte en guerre ou qu'il signe la paix? Veut-il le capitalisme ou le socialisme? Quelle est la face temporelle et humaine de la volonté éternelle? L'homme prétend se transformer en Dieu; mais il ne se transcende jamais qu'au sein de l'immanence; c'est sur terre qu'il doit accomplir son rachat. Parmi les entreprises terrestres, laquelle l'élèvera jusqu'au ciel?"⁽²⁾

En todo caso, la voz de este Dios transcendente no podrá manifestarse sino a través de seres cuya presencia sea inmanente al mundo. ¿Y cómo saber que es la voz de Dios la que escucho a través de un confesor, de una Iglesia o de una nube? Esta incertidumbre fué la causa de la angustia de Abraham que Kierkegaard describió en *Temor y temblor* y de la zozobra del protagonista de *El castillo* de Kafka, que recibía mensajes, e incluso veía al mensajero, pero nunca pudo averiguar si los mensajes eran auténticos y el mensajero un verdadero mensajero o un impostor.

Tampoco nos sirve la concepción de que Dios es el creador del orden, pues es el punto de vista humano el que hace aparecer el orden como orden, tal como lo señalaron Spinoza y Bergson; por tanto esa concepción de Dios es una proyección del hombre. Beauvoir concluye:

² Ibid., pág. 273.

"Jamais je n'apercevrai tracé sur la terre aucun signe celeste: s'il est tracé, il est terrestre".³)

Argumentación coherente con los planteamientos ontológicos existenciales de los que parte.

2. La Humanidad como fin.

Cabría esperar de una moral autónoma, humanista y atea que erigiera como fin absoluto de la acción el valor que encierra lo humano en toda su amplitud: la humanidad. Por si cupiera esta conjetura pasa a continuación Beauvoir a discutir y desmontar el mito de la humanidad y, al mismo tiempo, la noción de progreso que lo acompaña en la tradición ilustrada. Desmontar este mito ha sido en Beauvoir una preocupación temprana, puesto que volverá sobre la cuestión por extenso en lo que, a nuestro juicio, es su mejor novela metafísica: *Tous les hommes sont mortels* (1946)⁴).

Y también lo fué en Sartre, cuyas primeras reflexiones al respecto se encuentran en *Carnets de la drôle de guerre*. Sartre se limita allí a mostrar los orígenes del mito de la humanidad y su relación con la idea de progreso. Sitúa sus orígenes a comienzos del XIX, en el espíritu de síntesis que el pensamiento conservador de la época opone al de análisis, que había guiado a los ideólogos de la revolución francesa. La sociedad para los conservadores del XIX no es pensada desde el individuo sino desde la totalidad. Surge así la idea de humanidad como totalidad que, reforzada por la idea de especie en evolución procedente de la biología, expulsa al hombre fuera de sí mismo y lo piensa como un ser sobre la Tierra cuya misión es explotarla. De ahí la dignidad del trabajo, tan exaltada por los socialismos de la época, investida de religiosidad también por ellos e incluso por el positivismo comtiano, y que volveremos a encontrar en la antiphysis de Marx, implicada en el concepto de valor. Sartre afirma que la teoría no se sostiene pero nos ha marcado, pues está presente como supuesto

³ Ibid., pág. 276.

⁴ Fosca, el protagonista, quiere ser inmortal por haber bebido un elixir que le permite ampliar su acción a dimensiones planetarias y que se ha propuesto como objetivo ayudar a la humanidad, descubrirá a través de su dilatada experiencia que no tiene sentido "hacer algo por la humanidad" ya que lo que hay son individuos que viven, gozan, sufren, mueren y, una vez muertos, ya no son.

en todas las ideologías políticas de hoy.⁽⁵⁾

La crítica de Beauvoir se basará exclusivamente en el análisis filosófico de los conceptos de humanidad y progreso para mostrar que ni uno ni otro son válidos como fines morales.

La cuestión, en el terreno de la ética, se plantea así: ¿encontraremos en la humanidad el fin absoluto que antes buscamos en el cielo? Nos referimos a la humanidad entendida como una especie de organismo en desarrollo que tiende a alcanzar el equilibrio y al mismo tiempo como conjunto de hombres de carne y hueso que posee su propia historia su figura definida: algo que es abierto y cerrado al mismo tiempo, un ser que fuera en cierto modo extrapolación de la realidad humana, ser para-sí que habría de realizarse en su ser a través de nosotros los hombres, pero que, a su vez, poseyese una entidad, fuese un existente. Así es como la han concebido quienes nos han propuesto el culto a la Humanidad -y que la han escrito así, con mayúscula, grafía que retoma Beauvoir también para este análisis- según el cual ésta sería una entidad nunca acabada, proyectándose en el futuro en evolución perpetua, apelando a los hombres a colmar el vacío que encierra, buscando indefinidamente completar su ser a través de cada hombre. Nuestra transcendencia nunca podría remontarla sino sólo acompañarla y, sin embargo, la podría captar a cada instante porque en todo instante existe la Humanidad.

Pero, ¿existe verdaderamente? ¿Puede hablarse de una Humanidad?, se pregunta Beauvoir. Ciertamente se puede designar con el nombre colectivo de humanidad a todos los hombres; pero, en este caso, los miramos desde fuera. Para que pudiésemos hacer algo por la Humanidad sería preciso que ésta tuviese una unidad en tanto que totalidad que busca realizarse⁽⁶⁾; esa es la figura que toma la humanidad en el mito de la solidaridad; es como un organismo en el que el trabajo de cada hombre repercutiría en todos los demás. Pero de nuevo, en este caso, se considera al hombre desde fuera, pues para ocupar un lugar determinado en el mundo tendría que ser él mismo algo determinado, acabado; es decir, pura pasividad. Y ya hemos afirmado que el hombre es libre y que su libertad es

⁵ Ibid., *Carnet III*, págs. 36-40.

⁶ Aquí está latente el concepto de totalidad destotalizada acuñado por Sartre en *E.N.*, Parte II. Cap. I. La temporalidad, para designar una estructura del para-sí y utilizado ampliamente en *C.P.M.* -escritos poco después, entre 1947-48- para designar a la humanidad; concepto central, también aplicado a la humanidad, en *C.R.D.* y más tarde utilizado por Beauvoir en *Y.*

interioridad; él hará su lugar en el mundo haciéndose existir entre los demás hombres por su propio proyecto. Porque su lugar no estaba de antemano grabado en hueco como una ausencia; él llegó primero. La ausencia no precede a la presencia: la nada no precede al ser, sino al contrario, y solamente por la libertad del hombre surgen vacíos y carencias en el corazón del ser.⁽⁷⁾

Son pues los hombres quienes hacer surgir el vacío a su alrededor; son los hombres quienes, trascendiendo lo dado hacia una plenitud por venir, definen el presente como carencia, esperan incesantemente algo nuevo: nuevos fines, nuevas técnicas, reformas sociales; el hombre puede ubicarse en esos vacíos que otros hombres crean, pero nunca hay ninguno que haya sido precisamente modelado para él. El lugar que cada cual ocupa es siempre un lugar extraño.

Por otra parte, no existe armonía preestablecida entre los hombres; las guerras, el paro, las crisis económicas son buena prueba de ello. Los hombres no dependen unos de otros porque, para empezar, no son: tienen que hacerse ser. Y sus libertades no están ni unidas, ni opuestas, sino separadas.

"C'est en se projetant dans le monde qu'un homme se situe en situant les autres hommes autour de soi. Alors des solidarités se créent; mais un homme ne peut se faire solidaire de tous les autres, car ils ne se choisissent pas tous les mêmes buts puisque leurs choix sont libres. Si je sers le prolétariat, je combats le capitalisme; le soldat ne défend pas le pays qu'en tuant ses adversaires. Et la classe, le pays ne se définissent comme unité que par l'unité de leur opposition à l'autre (...). On ne peut en se transcendant vers le prolétariat se transcender du même coup vers toute l'humanité, car la seule manière de se transcender vers lui, c'est de se transcender avec lui contre le reste de l'humanité. (...). On travaillera toujours pour certains hommes contre d'autres".⁽⁸⁾

⁷ Ontología sartreana de E.M. que Beauvoir expresa con metáforas similares, con repitiendo de memoria, aunque sin citar expresamente.

⁸ Op. cit., págs. 282-83. Aquí se apunta una de las antinomias de la acción que trataré en P.M.A.

3. El mito del progreso.

Pero, con todo, ¿no puede entreverse más allá de estas oposiciones una reconciliación a otro nivel más alto?, ¿no se puede pensar que los sacrificios individuales han de tener un sentido en la historia universal? De eso pretende convencernos el mito del progreso de la humanidad donde la transcendencia humana toma la figura del progreso. Según este mito, cada acción humana se imbrica en todas las anteriores y viene a ser un punto de avance en sentido positivo, es decir, de superación del precedente; del mismo modo que el inventor de una nueva técnica se apoya en los inventos anteriores y contribuye con el suyo a que las generaciones futuras sigan avanzando. Así piensa el Nietzsche de *La gaya ciencia*. Pero Beauvoir está analizando la acción moral y, aunque reconoce que se puede hablar en términos de progreso en el ámbito de la técnica, desde el criterio de que es útil para los hombres en la medida en que va proporcionando mejoras materiales en la situación humana, señala que cuando se trata de acciones humanas que inciden en otras acciones humanas, aquellas se presentan a éstas como lo dado a partir de lo cual se erige mi proyecto, y su trayectoria es discontinua porque media entre ellas la libertad de cada sujeto. Cuántas veces el hombre exclama sorprendido por las consecuencias de su acción: "¡Yo no había querido esto!":

"Nobel croyait travailler pour la science: il travaillait pour la guerre. Epicure n'avait pas prévu ce qu'on appelle plus tard l'épicurisme; ni Nietzsche le nietzschéisme; ni le Christ l'Inquisition".⁹)

La teoría de Hegel al respecto, según la cual las aparentes contradicciones en la evolución de la humanidad son contribuciones en zig-zag a su progreso, puesto que cada momento, conservando los anteriores es, sin embargo, superación de ellos, supone un optimismo que, según Beauvoir, sólo podría suscribirse si cada hombre pudiera reconocerse en lo universal; pero cabe abrigar serias dudas de que el vencido se consuele cuando le mostremos que sin su resistencia el triunfo de su adversario habría tenido un alcance menor. Y desde luego no será suficiente para que considere como suya esa victoria; donde se reconocerá será en la derrota. Porque lo que es propio del hombre es aquello que él funda con su libre proyecto, y no lo que funda otro a partir de él. Así pues, lo que se

⁹ Ibid., pág. 286.

conserva del hombre en la dialéctica hegeliana es su facticidad⁽¹⁰⁾, su aspecto de alienado. Mientras que la verdad del hombre está en la asunción de su proyecto:

"La vérité d'un choix c'est la subjectivité vivante qui le fait choix de cette fin et non le fait figé d'avoir choisi: et c'est seulement cet aspect mort que retient Hegel".⁽¹¹⁾

Las diferencias con Hegel estriban en que mientras éste se sitúa en el plano de lo universal, Beauvoir argumenta desde la conciencia humana, desde el sujeto de la acción, que es el lugar donde radica el proyecto. En efecto, nos dice:

"L'esprit universel est sans voix, et tout homme qui prétend parler en son nom ne fait que lui prêter sa propre voix . Comment pourrait-il prendre le point de vue de l'universel puisqu'il n'est pas l'universel (...).Prétendre qu'un homme renonce au caractère singulier de son projet c'est tuer le projet (...). Sans doute il peut se faire que le projet ait visé une fin à travers des moyens qui se sont révélés inadéquats; en ce cas un homme peut se féliciter du succès d'un autre moyen, qu'il n'avait pas choisi d'abord. Un homme désire la prospérité de sa ville: il vote pour un chef; c'est son rival qui est élu, mais il se révèle un bon chef, la ville est prospère entre ses mains; l'électeur peut se satisfaire de son avènement. Mais c'est que la fin qu'il avait visée s'accomplit malgré tout. Et c'était une fin définie, singulière"⁽¹²⁾

4. Los fines y los medios.

Así pues, cada proyecto de cada hombre tiene su propio sentido; si reducimos a medio con relación a otros fines más lejanos o más amplios el fin

10

Según la ontología sartreana, el hombre es presente al mundo en la doble dimensión de la facticidad y de la transcendencia. Como facticidad, es un dato a superar por la transcendencia de los otros hombres; pero como transcendencia él mismo se proyecta en el futuro. Subrayado nuestro.

11

Op. cit., pág. 291.
En esta toma de posición de Beauvoir frente a Hegel hay ecos kierkegaardianos: la contraposición de la elección subjetiva como lo que constituye a algo en verdadero frente a la objetivación de ese momento como un punto en la totalidad; y la reivindicación de su verdad en la subjetividad, no en la objetividad de la asunción superadora-totalizadora. Véase: SARTRE: Kierkegaard vivo. Madrid, Alianza Editorial, Bolsillo, 1968.

12

Op. cit., pág. 294.

que constituye cada proyecto, arrojamos al hombre en un mar de indiferencia en el cual las cosas son lo que son y donde nunca las hará ser. Por otra parte, obrar por un fin siempre es elegir, definir; la transcendencia deja de tener sentido para el hombre en cuanto capta como indiferente su esfuerzo personal y entonces ya no puede querer nada, porque lo universal no tiene carencias ni ejerce atracción alguna. Por tanto, hay que concluir que:

"Tout effort de l'homme pour établir un rapport avec l'infini est vain. Il ne peut entrer en rapport avec Dieu qu'à travers l'humanité, et dans l'humanité, il n'atteint jamais que certains hommes, il ne peut fonder que des situations limitées. S'il rêve de se dilater à l'infini, il se perd aussitôt. Il se perd en rêve car, en fait, il ne cesse d'être là, de témoigner par ses projets finis de sa présence finie."⁽¹³⁾.

Hemos llegado, pues, a la conclusión de que los fines humanos son finitos porque son los proyectos los que deciden los fines y éstos forzosamente lo son; una vez que se han cumplido, el hombre sigue proyectando. Así es la condición humana. Pero no por eso hay que entender que el hombre sea infinito, ni proyecte según fines absolutos: los fines son siempre contingentes y el hombre se hace ser a través de ese continuo proyectar que es la textura misma de su ser.

"C'est Pyrrhus qui a raison contre Cinéas. Pyrrhus part pour conquérir: qu'il conquière donc. "Après?" Après, il verra".⁽¹⁴⁾

5. La finitud del hombre y la muerte.

El hombre es, pues, un ser finito. Y esta finitud, que es su propia manera de existir, es una finitud querida; no una finitud padecida, como han sostenido algunos filósofos existenciales. En este punto, Beauvoir rebate la teoría de Heidegger según la cual el hombre es "un ser-para-la muerte" con argumentos que,

¹³ Ibid., pág. 295.

Beauvoir se sitúa así en la filosofía post-hegeliana, criticando una de las "astucias de la razón".

¹⁴ Ibid., pág. 296.

en la misma línea que los de Sartre en los *Carnets* y en *L'Être et le Néant*⁽¹⁵⁾, revisten sin embargo la forma de la discusión de los conceptos al estilo clásico, que es el suyo propio. Sus argumentos son los siguientes:

1º. Afirma que el hombre no es finito porque muera sino porque los proyectos del hombre son finitos:

"Pyrrhus n'attend pas d'avoir fait le tour de la terre pour rentrer chez lui; le révolutionnaire se soucie peu de ne plus être là le jour où la révolution aura triomphé. La limite de notre entreprise est en son coeur même, non dehors. (...) Il n'existe aucune barrière contre laquelle ma transcendance vienne buter en plein élan; elle meurt d'elle-même comme la mer qui vient battre une plage lisse, et qui s'arrête et ne va pas plus loin".⁽¹⁶⁾

2º. Afirma que la muerte no es algo propio del hombre. Mi muerte no detiene mi vida más que una vez que estoy muerto y sólo para la mirada del otro; no para mí, que ya no soy. Por tanto, no hay que admitir, como dice Heidegger, que el proyecto auténtico del hombre es ser para morir, que la muerte es nuestro fin esencial, que el hombre no tiene otra salida que la huida o la asunción de esta posibilidad última. Le reprocha a Heidegger estas afirmaciones desde la propia concepción heideggeriana del hombre como un ser carente de interioridad -como lo es para Sartre y para Beauvoir, en quienes la profundidad del ser humano es la profundidad misma del mundo, que interioriza-:

"Il ne faut donc pas dire avec Heidegger que le projet authentique de l'homme, c'est d'être pour mourir, que la mort est notre fin essentielle, qu'il n'y a pour l'homme d'autre choix qu'entre la fuite ou

¹⁵ El argumento en *C.D.G.* es que la muerte no es una posibilidad para la conciencia, sino que se inserta en esa especie de nada que atraviesa a la conciencia y que Sartre llama aquí su gratuidad. La muerte, así, es algo gratuito, tan gratuito como el hecho de que haya conciencia; pero en ningún caso una posibilidad suya y mucho menos su posibilidad más propia. Ni tampoco una posibilidad externa, pues la muerte nunca aparece a la conciencia que, por definición, es siempre conciencia-

de. *Carnet* III, pág. 139.

En *E.N.* plantea la muerte como un término que, como todo término, es un *Janus bifronte*. De una cara, considerada como la nada de ser que limita el proceso de mi vida, no es una posibilidad propia, ni siquiera una de mis posibilidades, sino la aniquilación siempre posible de mis posibles. Y no es libre determinación de mi ser, no puede terminar mi vida. De modo que la muerte no es nunca lo que da a la vida su sentido sino lo que le quita, por principio, toda significación. Por la otra cara, considerada como término que se aglutina a la serie de los actos de la vida a los que pone término, la muerte es un hecho contingente. Aquí, dice, hay que separar las ideas de muerte y finitud: ser finito es elegirse, hacerse, la realidad humana seguiría siendo finita aunque fuera inmortal, porque se hace finita al elegirse humana. Pero la muerte no es una estructura ontológica del para-sí, sino cierto aspecto de su facticidad y de su ser-para-otro, nada más que algo dado. Es absurdo que hayamos nacido y es absurdo que muramos. La muerte no es sino un límite externo y fáctico de la subjetividad humana. *E.N.* 4ª parte, cap. I, 2 B) págs. 615 ss. de la edición citada.

¹⁶ Ob. cit., págs. 296-97.

l'assomption de cette possibilité ultime. D'après Heidegger lui-même, il n'y a pas pour l'homme d'intériorité, sa subjectivité ne se révèle que par un engagement dans le monde objectif. Il n'y a choix que par un acte qui mord sur les choses: ce que l'homme choisit, c'est ce qu'il fait, ce qu'il projette, c'est ce qu'il fonde; or il ne fait pas sa mort, il ne la fonde pas: il est mortel".⁽¹⁷⁾

Por tanto, la afirmación de Heidegger de que el hombre es un ser para morir, no tiene justificación ninguna. El hecho de existir es gratuito: el hombre es para nada (pour rien, donde el pour no tiene ningún sentido, no está dirigido a nada en general, a nada determinado de antemano, sino a lo que él mismo se hace ser):

3º. Heidegger diferencia la muerte como fin de todos los demás fines humanos, diciendo que, a diferencia de ellos, aquél fin supremo que es la muerte no es definida como fin por ningún acto. Es, simplemente, el término no proyectado ni esperado de la existencia humana; su posibilidad más peculiar, irrebasable, cierta e indeterminada. En la medida en que la acepto como posibilidad, me preocupo por la muerte. En la medida en que me preocupo, la anticipo y me la apropio; voy encauzando mi vivir como un vivir en presencia de la muerte.

Beauvoir demuestra la inconsistencia de esta larga reflexión heideggeriana, que atraviesa la segunda mitad de Ser y tiempo, diciendo:

"La decision résolve qui jette l'homme vers sa mort ne le conduit pas à se tuer, mais seulement à vivre en présence de la mort: mais qu'est-ce que la présence? Elle n'est pas ailleurs que dans l'acte qui présentifie, elle ne se réalise que dans la création de liens concrets. Ainsi la conversion heideggérienne se montre aussi inefficace que la conversion stoïcienne; après, comme avant, la vie se poursuit identique; il ne s'agit que d'un changement intérieur. Les mêmes conduites qui sont inauthentiques lorsqu'elles apparaissent comme des fuites deviennent authentiques si elles se déroulent en face de la mort. Mais ce mot: en face de n'est qu'un mot; de toute façon, pendant que je vis, la mort n'est

¹⁷ Ibid., págs. 297-98.

pas là, et aux yeux de qui ma conduite est-elle fuite si pour moi elle est libre choix d'une fin?(¹⁸)

Las raíces del sofisma, señala Beauvoir, están en la admisión por parte de Heidegger de que la muerte es un fin, aunque no sea definida como fin por ningún acto -y es así como se definen todos los demás fines-. Heidegger toma la noción de fin en dos sentidos diferentes y saca de ambos las mismas consecuencias; pero eso es ilegítimo. La verdad es que quien define el sentido de los actos es únicamente el sujeto y no hay huida sin proyecto de huida; cuando amo, cuando quiero, no huyo de nada: amo y quiero, sencillamente.

4º. Finalmente, la nada que se me revela en la angustia no es la nada de mi muerte, como pretende Heidegger, sino que es:

"Au coeur de ma vie, la négativité qui me permet de transcender sans cesse toute transcendance. (¹⁹)

Pero -dice Beauvoir- la conciencia de ese poder no se traduce en la asunción de mi muerte sino más bien en esa "ironía"(²⁰) de la que hablan Kierkegaard y Nietzsche y que ella expresa así:

"Quand même je serais immortel, quand même j'essaierais de m'identifier avec l'humanité immortelle, il resterait que toute fin est un départ, tout dépassement, objet à dépasser, et que, dans ce jeu de relations, il n'y a d'autre absolu que la totalité de ces relations mêmes, émergeant dans le vide, sans soutien".(²¹)

¹⁸ Ibid., págs. 298-299.

Beauvoir inserta el clásico argumento epicúreo en el marco existencial de su filosofía.

¹⁹ Ibid., pág. 298.

En este mismo sentido, Aranguren en su *Ética* reprocha a Heidegger el haber jugado con dos aspectos de la muerte: el de la muerte como hecho para los otros y el de la muerte como pre-ocupación para mí, el cual se lleva al cuidado y a la apropiación de la muerte. Pero, dice Aranguren, Heidegger deja de lado, sin explicar, el acontecimiento real de la muerte, con lo cual esta filosofía, en última instancia idealista, "prescinde de lo que se le resiste". *Ética*, II parte, cap. 24, págs 411-12.

²⁰ La ironía es en filosofía, desde Sócrates, fingir ignorancia para mostrar con más fuerza, es decir, para hacer más patente, con este recurso, la postura que se quiere defender en contraposición con las de los demás. En Nietzsche, la ironía es metáfora poética que actúa de revulsivo en contraposición y antítesis con el concepto. En Kierkegaard, es paradoja que recoge y vivifica en lo subjetivo los matices de un pensamiento que la objetivación mata.

²¹ Ibid., pág. 300.

De manera que no somos seres para la muerte: somos seres sin razón, sin fin. Y además somos seres tales que, a diferencia de los seres fijos de las cosas -como señaló Sartre en *L'Être et le Néant*- a cada instante buscamos hacernos ser. En eso justamente consiste el proyecto:

"L'être humain existe sous forme de projets qui sont non projets vers la mort, mais projets vers de fins singulières. Il chasse, il pêche, il façonne des instruments, il écrit des livres: ce ne sont pas là des divertissements, des fuites, mais un mouvement vers l'être; l'homme fait pour être. Il faut qu'il se transcende puisqu'il n'est pas, mais il faut aussi que sa transcendance se ressaisisse comme une plénitude, puisqu'il veut être: c'est dans l'objet fini qu'il fonde que l'homme trouvera un reflet figé de sa transcendance. Pourquoi fondera-t-il cet objet plutôt que celui-là? c'est une question à laquelle on ne peut répondre, puisque précisément le projet est libre. Une analyse existentielle permettrait de dégager le sens global des différents choix d'un homme, d'en comprendre le développement et l'unité; mais elle devrait s'arrêter devant le fait irréductible de cette option singulière par laquelle chaque homme se jette librement dans le monde".⁽²²⁾

Aquí Beauvoir hace un uso, por así decirlo, menor, de la terminología fenomenológica sartreana al afirmar que el hombre funda objetos. En Sartre no hay tal fundación, sino tan sólo pretensión de fundar, ya que de lo contrario el para-sí perdería su carácter de distancia de sí, su oquedad, su estructura de ser atravesado por la nada, tal como explica en *L'Être et le Néant* ⁽²³⁾. Estimamos, por tanto, que en este punto hay en Beauvoir una inflexión peculiar al sartrismo, tal vez porque al moverse en el plano de la moral quiere destacar el efecto real de la acción. De modo que, aunque ontológicamente no hay fundación -el ser del hombre siempre sigue siendo un ser carente de fundamento-, los proyectos que cumple sí son fundamento de otros proyectos -propios o ajenos- en la medida en que los posibilitan.

Por otra parte hay, al final del párrafo transcrito, una alusión a la noción de proyecto fundamental -según la terminología de Sartre- cuando se

²² Ibid., págs. 300-301.

²³ E.N., II parte. Les structures immédiates du pour-soi, III. pág. 133.

refiere a "le sens global des différents choix d'un homme" que el psicoanálisis existencial permite establecer. Pero esta cuestión del tipo de proyectos (fundamentales o secundarios) queda marginada aquí porque, como nos dice a continuación:

"Ce n'est pas le contenu du projet que nous voulons examiner ici; mais étant posé son caractère original, libre, nous essayons seulement de définir les conditions générales et formelles de son existence".⁽²⁴⁾

Y además, por lo que se refiere al objeto:

"Fût-il indestructible, l'objet n'apparaîtrait que comme contingent, fini, un simple donné qu'il faut encore dépasser. L'objet se suffit tant qu'il me suffit; mais la réflexion est une des formes que prend spontanément la transcendance, et aux yeux de la réflexion l'objet est là, sans raison".⁽²⁵⁾

Si el hombre estuviera solo en el mundo, concluye, quedaría paralizado ante la visión de la ambigüedad de todos sus fines. Pero no es así, porque el hombre existe junto a otros hombres y este hecho es una de las características fundamentales que define su situación.

²⁴ Ibid., pág. 301.

²⁵ Ibid., págs. 301-302.

CAPITULO TERCERO. LA ACCION MORAL.

1. Libertad y situación.

La categoría de situación que, como es sabido, constituye uno de los conceptos fundamentales de la filosofía existencial sartreana expuesta en *L'Être et le Néant* se encuentre estrechamente relacionada con la de libertad, de tal manera que no hay libertad sin situación y no hay situación sino por la libertad. Si la libertad es la autonomía de elección que encierra la realidad humana - podemos realizar nuestros proyectos- la situación es el producto de la contingencia del en-sí y de la libertad; es decir, por un lado está lo dado, -lo en-sí- y por otro, la libertad. El hecho de no poder no ser libre es lo que Sartre llamó la facticidad de la libertad y esta facticidad se manifiesta de diversas maneras que constituyen las diferentes estructuras de la situación, analizadas en la 4ª parte, I de *L'Être et le Néant*⁽¹⁾. La *situación*, dice Sartre, es como nuestra posición en el mundo.

A propósito del tratamiento de la noción de libertad en *Pyrrhus et Cinéas* y más tarde en *Pour une morale de l'ambiguïté* dirá Beauvoir en 1982:

"Nous avons beaucoup discuté sur *L'Être et le Néant*: je m'opposais à certaines de ses idées (...). Dans la première version (...) il parlait de la liberté comme si elle était aussi totale chez tout le monde. Ou, du moins, qu'il était toujours possible d'exercer sa liberté. Moi, au contraire, j'insistais sur le fait qu'il existe des situations où la liberté ne peut s'exercer ou n'est qu'une mystification. Il en a convenu. Et par la suite, il a donné beaucoup de poids à la situation où se trouve placé l'être humain".⁽²⁾

¹ Estas son exactamente: mi sitio, mi cuerpo, mi pasado, mi posición, en tanto que está ya determinada por las indicaciones de los otros; finalmente, mi relación fundamental con el prójimo. Ibid., edic. citada, pág. 470.

² En C. FRANCIS y P. GONTIER, ob. cit., pág. 232. Por desgracia, no conocemos la primera versión de *E.N.*, pero en la que fue publicada Sartre todavía afirma que "(...) même les tenailles du bourreau ne nous dispensent pas d'être libres(...)" cela ne signifie pas qu'il soit toujours possible de tourner la difficulté(...) mais simplement que l'impossibilité même de continuer dans une certaine direction doit être librement constituée; elle vient aux choses par notre libre renonciation au lieu que notre renonciation soit provoquée par l'impossibilité de la conduite à tenir". *E.N.*, parte 4ª, cap. I. Liberté et facticité. La situation, c) Mes entours. Edic. cit., pág. 587.

Tenemos aquí un testimonio directo de las mutuas influencias ejercidas por cada uno sobre el otro, pero también y precisamente porque las modificaciones y los matices en la noción no son perceptibles en Sartre al menos hasta los *Cahiers pour une morale* podemos apreciar en qué medida ya desde los comienzos de su filosofía la mirada de Beauvoir sobre el mundo es distinta que la de Sartre.

Beauvoir no mencionó nunca las obras no publicadas de Sartre; sin embargo en *Les carnets de la drôle de guerre* es donde, más que en *L'Être et le Néant*, se contienen algunas reflexiones que hacen referencia directa a la acción moral en relación con los valores y con la libertad; hemos enumerado estas reflexiones en el apartado c), página 18 de este trabajo. Vamos a detenernos ahora brevemente en ellas para poner de manifiesto en qué medida y con qué acentos las desarrolla Beauvoir en este tratado.

Para Sartre la fuente de los valores y el valor supremo es la realidad humana: yo, tu y todos nosotros. Beauvoir tendrá esto en cuenta al plantear el alcance de la acción moral. Porque si el hombre no está solo en el mundo, como nos dice al principio de este tratado, si es una dimensión de la realidad humana el "être-pour-autrui", como Sartre expuso en la ontología fenomenológica de *L'Être et le Néant*, habrá que tener en cuenta esta dimensión al abordar el análisis de la acción humana. Las reflexiones que hace Sartre en los *Carnets* son las siguientes:

"(...) la réalité humaine est d'un type existentiel tel que son existence la constitue sous forme de valeur à réaliser par sa liberté. (...) Mais (...) cet être valeur qui nous constitue en tant que valeur de nos horizons, ce n'est ni vous, ni moi, ni les hommes, ni une essence humaine *faite* (au sens d'un eudémonisme aristotélicien), c'est le sursis toujours mouvant de la réalité humaine elle-même (à la fois et en toute *indifférentiation moi et vous et tous*) (...). Il n'existe d'autre valeur que la réalité humaine. Et le monde est ce qui sépare la réalité humaine de son dessein, sans monde point de valeur. (...) Il faut être séparé de soi-même par un monde, il faut vouloir, il faut être limité pour que le problème moral existe. Kant parlait de la colombe qui pense voler plus haut et mieux si on supprime l'air qui la soutient (...) l'image prend toute sa force si on l'applique à la moralité: l'homme croit qu'il serait *plus moral* s'il était soulagé de la condition humaine (...) il ne se rend

pas compte que la moralité et ses problèmes s'évanouiraient en même temps que son humanité."³)

Para determinar las prescripciones de esta moral no hay otro método - continúa Sartre- que el de determinar la naturaleza de la realidad humana⁴), de la cual habla a continuación diciéndonos que se trata de un ser-conciencia que, por estar atravesado de nada busca incesantemente su propio fundamento proyectándose hacia el futuro y que, en la medida en que la realidad humana quiere ser su propio fundamento es moral:

"Ainsi la source de tout valeur et la valeur suprême, c'est la substantialité ou nature de l'être qui est son propre fondement. Cette substantialité fait partie de la nature humaine mais seulement à titre de projet, de valeur constituante. Et la réalité humaine diffère de la pure conscience en ceci qu'elle projette une valeur devant soi: elle est la conscience se motivant elle-même vers ce but"⁵)

Beauvoir desarrollará la noción de valor en este tratado y llegará a la afirmación de que el valor por excelencia es la libertad y el fin último de la moral "liberar la libertad". Ahora bien, para llegar a esto hay que hacer primero un análisis de la acción humana, análisis que implica una revisión de las nociones de situación y libertad.

La aportación propia de Beauvoir, sólo esbozada en *Pyrrhus et Cinéas* y más detenidamente expuesta en *Pour une morale de l'ambiguïté*, estriba en introducir una jerarquía entre las situaciones en función de una consideración más completa de la noción de libertad, apunte incipiente de los condicionamientos sociales de la acción moral.

La cuestión se plantea en el momento en que se aborda la problemática del contenido de la moral. ¿Cuáles han de ser los contenidos de esta moral

³ Ibid., *Carnet III*, págs. 137-38. La cursiva es nuestra.

La cita de Kant será utilizada también por Beauvoir en este mismo tratado para indicar que el aire son "les autres". Vid. *M.A. siguió de P.C.*, pág. 326.

⁴ Programa que, precisamente, desarrolla Beauvoir en la primera parte de este tratado. Y, ya más explícitamente, partiendo de esta misma afirmación que ella formula, tal como recogemos en el capítulo siguiente de este trabajo en *P.M.A.*

⁵ *Carnet III*, pág. 141. Aunque Sartre todavía no ha precisado del todo su terminología, la concepción del ser humano como ser que ha de hacerse en el ámbito de lo moral, está ya aquí presente.

existencial cuyos principios han sido establecidos en la primera parte del ensayo que nos ocupa?

Pese a lo que se ha dicho -los proyectos del hombre son siempre finitos, en la textura de su ser cada proyecto realizado es un punto de partida para un nuevo proyecto y esta actividad se sucede sin cesar porque el ser mismo del hombre consiste en hacerse ser- todo el ensayo está atravesado por un tema obsesivo que se repite como un *leit-motiv* y que consiste en señalarnos que el hombre busca siempre proyectarse hacia fines pretendidamente absolutos que colmen la totalidad de sus proyectos. Es decir, el deseo del hombre es encontrar un fin absoluto en cuyo cumplimiento consiga hacerse ser pleno. Sartre ya mostró en *L'Être et le Néant* que el cumplimiento de este deseo supondría hacerse ser en y para-sí, conseguir la ontológicamente imposible síntesis de estos dos modos de ser, hacerse Dios. Beauvoir nos va a mostrar la imposibilidad de realizar este *summum bonum* en el plano de la moral y, al mismo tiempo que destruya las falacias de esta ilusión moral esbozará en la segunda parte de esta obra lo que habrán de ser los contenidos de la moral existencial que propone.

2. Los otros: la moral del "dévouement".

Si nuestra situación en el mundo se estructura, entre otros elementos, con la presencia de los otros, ¿cómo se articula, en el terreno de la moral, mi relación con los otros? ¿En qué medida inciden e interaccionan en mi situación los otros y cómo se cumple mi libertad e incide en los demás en la trama de mi situación, en un mundo de hombres y de cosas? Si en mi experiencia no se me hace presente la existencia de un absoluto, llámese Dios o Humanidad -tal como se ha visto-, la presencia del Otro sí que es un dato indiscutible: el Otro está ahí, ante mí, cerrado sobre sí mismo, abierto al infinito.

Si yo le destinase mis actos, ¿no cobrarían una dimensión infinita? Porque lo que yo deseo es elegir un fin que no pueda ser superado, que sea un verdadero fin. Y si los objetos, cerrados sobre sí mismos, no me bastan para que se colme mi acción, ¿poseerán los hombres ese poder?

Pasa ahora a analizar si el prójimo -autrui- puede erigirse en fin absoluto en la medida en que me necesita; o dicho en otras palabras, si la entrega a los demás podría constituir ese fin absoluto de la acción moral que vamos buscando.

Hay personas que han hecho de la entrega a los demás el fin de la moral, la justificación de su existencia, así:

"L'esclave dévoué ne veut être que le plat qu'il prépare, le verre d'eau qu'il apporte pour apaiser la soif et la faim (de son maître): il fait de lui-même un instrument docile car il n'existe rien par delà la volonté de son maître, pas même ce qui pourrait sembler son bien. Pour atteindre son être, l'esclave se veut chose devant celui qui détient l'être. Beaucoup d'hommes, des femmes plus encore, souhaitent un tel repos: dévouons-nous".⁽⁶⁾

Ahora bien, la entrega a los demás ¿se justifica como fin moral?. Beauvoir demuestra que no porque, en primer lugar, habría que preguntarse: ¿en aras de quien me entrego? Si el que busca esta salida a su acción moral se lo preguntase, no podría evitar la pregunta que forzosamente se seguiría de aquella: ¿para qué dedicarme a esta persona? Es legítimo entonces entregarse en cuerpo y alma al cuidado de este enfermo, a la educación de este hijo, al servicio de tal amo? De hecho, las personas que se entregan así evitan preguntarse acerca de ello y con frecuencia se quejan de ser pagados con la ingratitud; de modo que se encuentran con que la justificación que buscaban les es negada por la única persona que podría acordársela. Así, el hijo dice al padre que no le pidió nacer; el padre se queja de que se ha sacrificado totalmente por el hijo, de que sólo ha vivido para él; y el hijo replica: "si sólo has vivido para mí ha sido porque has querido". La raíz del problema estriba en que:

"Un homme ne peut jamais abdiquer sa liberté; lorsqu'il prétend y renoncer, il ne fait que se la masquer, il se la masque librement".⁽⁷⁾

Es decir, el que hace de la entrega su fin moral elude enfrentarse con el hecho de su propia libertad. Porque la libertad es una estructura de la realidad humana y no podemos dejar de ser libres. Aún cuando sinceramente queramos

⁶ Op. cit., pág. 309.

⁷ Ibid., pág. 311.

Sartre en *E.N.* III parte, cap. III, II, desde la ontología fenomenológica había señalado que: Autrui est par principe insaisissable: il ne fuit quand je le cherche et ne possède quand je le suis. Voudrais-je même agir selon les préceptes de la morale kantienne, en prenant pour fin inconditionnée la liberté de l'Autre, cette liberté deviendrait transcendance-transcendée du seul fait que j'en fais mon but; et d'autre part, je ne saurais agir à son profit qu'en utilisant l'Autre-objet comme instrument pour réaliser cette liberté". Ibid., pág. 479.

entregarnos al otro, consagrarle nuestra vida y nuestra actividad, hacer nuestros sus fines -cosa difícil porque, en la mayoría de los casos, la entrega esconde la compra del cariño de los demás con una dedicación que no nos han pedido-.

"Tout projet s'étend à travers le temps; il enveloppe une pluralité de projets élémentaires; il faut savoir distinguer ceux qui s'accordent avec le projet essentiel, ceux qui le contredisent, ceux qui ne se rattachent que d'une manière contingente; il fut ici distinguer la volonté d'autrui de ses caprices. Ce convalescent veut sortir malgré l'ordre du médecin; je cède à son désir, il retombe malade. 'Je ne suis pas responsable, j'ai fait ce qu'il a voulu'. Nul n'acceptera cette excuse (...). Déjouant les ruses de la mauvaise foi, le psychiatre découvre à son malade des fins qui sont ses fins et cependant sont tout autres que celles que le malade avoue".⁽⁸⁾

Otras veces, aunque el otro nos declare sus proyectos, tenemos que dar crédito a su lucidez y este crédito reposa en última instancia en nuestro propio juicio, en nuestra facultad de juzgar; además los deseos y las voluntades de una persona varían con el tiempo y la trayectoria de las voluntades no sigue un desarrollo dialéctico al estilo hegeliano: lo que quiero ahora no es conservación-superación de querer anteriores, puede ser contrario a lo que me propuse antes⁽⁹⁾; ni para el individuo ni para la humanidad el tiempo es progreso sino división. De modo que no sólo no se puede conocer con evidencia lo que es el bien del prójimo sino que tampoco hay un bien que lo sea definitivamente; muchas veces hay que decidir sobre el terreno: será necesario traicionar al niño por la causa del hombre o al hombre por la causa del niño. La entrega al otro siempre se da en el riesgo y en la duda; toda elección es una limitación.

Pero aún cuando consiguiéramos "concertar" con la voluntad de la persona a cuyo servicio pusiéramos nuestra acción, nunca podríamos colmarla.

"Le dévouement prétend combler autrui; mais on ne saurait combler un homme; un homme n'arrive jamais nulle part: on s'épuise à le suivre

⁸ Ibid., págs. 314-15.

⁹ En estas reflexiones tampoco es Beauvoir rigurosa con respecto a los planteamientos de la ontología existencial sartreana, ya que, para Sartre, siempre hay un proyecto fundamental que encierra una unidad básica, aunque con niveles. Se va cumpliendo en espiral, tal lo muestra en: Baudelaire, St.-Genet, Questions de méthode e I.F.

sans jamais arriver non plus . Rappelons nous que l'homme est transcendant: ce qu'il réclame, il ne le réclame que pour le dépasser. Le malade exige des soins, je les lui donne, il guérit; mais la santé qu'il retrouve par moi n'est pas un bien si je l'arrête à elle-même: elle ne devient un bien que s'il en fait quelque chose".⁽¹⁰⁾

Así pues, no creamos para los demás sino puntos de partida. No somos fundamento para la acción del otro; somos solamente instrumentos sobre los cuales los demás se fundamentan. Cualquier cosa que haga por los demás no les alcanza en su ser; su ser lo hacen ellos. El error fundamental del "dévouement à autrui" es que considera al otro como objeto, lo toma en su facticidad, no en su transcendencia. Y el otro no es un objeto sino una libertad.

Tampoco mi acción colma ningún vacío dado de antemano, sino el que yo instauro con mi proyecto. En este punto tanto las morales del interés como las del sacrificio fallan porque:

"(...) nos actes n'attendent pas d'être appelés; ils jaillissent vers un avenir qui n'est préfiguré nulle part. C'est toujours un avenir que créent nos actes; et l'avenir éclate dans le monde plein comme une nouvelle et gratuite plénitude. On ne veut ni pour autrui ni pour soi; on veut pour rien; et c'est cela la liberté".⁽¹¹⁾

Ocorre, pues, que mis actos nunca pueden condicionar al otro hasta el punto de configurar en su conducta una dirección que -sea la suya o no-, sea única. Así, "la madre de carne y hueso que quiere que su hijo llegue a ser fuerte, rico e instruido" y hace todo lo posible por que lo sea, no obtendrá nunca con sus desvelos la garantía de que su hijo haya de seguir este fin. A lo más que contribuirá con su acción será a facilitarle ese camino. Pero si su hijo decide ser un enclenque artista bohemio sin preocupación por su estatus económico, a lo más que llegará es a encontrarse con una buena herencia que guardar o gastar. De modo que la relación entre el esfuerzo invertido en conducir la vida del otro y los resultados es bastante pobre. Y es bastante pobre porque lo máximo que se puede conseguir con la entrega es hacer brotar un futuro que para el otro es

¹⁰ Ibid., pág. 319.

¹¹ Ibid., pág. 323.

"como una nueva y gratuita plenitud" a partir de la cual es libre de hacer su propia opción, libre también para crear sus propios valores.

Lo que significa esto es que en la constitutiva libertad del otro, que es algo interno a su ser, no cabe encontrar ni imprimir desde fuera ninguna dirección. Esto es, pensamos, lo que quiere remachar en el final del párrafo que hemos citado, cuando escribe: "queremos por nada". Es decir, la total libertad de la libertad, la gratuidad, desde el punto de vista formal, de la libertad humana.⁽¹²⁾

En suma, los efectos de la acción del que practica la moral del "dévouement" en lo más que pueden cristalizar es en "mejorar" la situación moral de la persona a quien van dirigidos, nunca a configurar su acción. A mejorar o a empeorar; en el segundo caso tomamos al otro en su facticidad, y eso es la violencia, como veremos.⁽¹³⁾

3. El hombre bueno.

En qué consiste este "mejorar" es lo que se explica a continuación:

"L'homme généreux sait bien que son action n'atteint que les dehors d'autrui; tout ce qu'il peut demander, c'est que cette action libre ne soit pas confondue par celui qui en bénéficie avec une pure facticité sans fondement: qu'elle soit reconnue comme libre".⁽¹⁴⁾

¹² Sin embargo, llegados aquí, no podemos dejar de preguntarnos si el proyecto es para nada. Porque, si así fuera, estaríamos en el acto gratuito de Gide, en la actitud también gratuita de "El extranjero", que Beauvoir criticaba al comienzo del ensayo; estaríamos en una ética en la que la noción de compromiso no tiene cabida. Y sabemos lo que significa esta noción en la ética existencial. Pero es que hemos llegado a la difícil línea de demarcación entre la estructura y el contenido de la moral. Partiendo, como hemos partido, de una ontología que concibe el ser del hombre como libertad, la construcción de la ética del compromiso es un camino árduo que requiere su tiempo. Y estamos aún en los comienzos.

¹³ Queremos hacer notar que el tema del "dévouement" es un tema beauvoiriano, sobre el que volverá en D.S., y que se refiere a una propuesta moral que ha sido presentada, casi en exclusiva, a las mujeres en la sociedad patriarcal.

¹⁴ Ibid., pág. 323. Subrayado nuestro.

Encontramos aquí la misma conceptualización de las relaciones con "autrui" que describe Sartre en *L'Être et le Néant*¹⁵), según la cual: "L'autre en surgissant confère au pour-soi un être-en-soi-au-milieu-du-monde comme chose parmi les choses (...) mais ce deuxième aspect du pour-soi représente son dehors: le pour-soi, par nature, est l'être qui ne peut coïncider avec son être-en-soi".

Ahora bien, Beauvoir, a partir de esta concepción, va a resaltar la incidencia que en las relaciones humanas tiene esta objetivación del otro para indicar que sobre este "afuera" del otro puedo conciliar mis proyectos en el sentido de dar más amplitud a su *pour-soi*, es decir, a su libertad. Con lo cual me sitúo en el sentido de la bondad, mi acción es buena. Mientras que si no concilio mis proyectos, si refuerzo su facticidad, me sitúo en el sentido de la maldad. La moral se imbrica en la ontología sí, pero además incide de una forma efectiva en el modo de ser de los hombres.

Es decir, el hombre generoso, que es un hombre bueno, es el que no toma al otro, al que se entrega en su actividad moral, como cosa; el que no toma la libertad del otro en su facticidad.

No hemos pues de engañarnos con la esperanza de que podemos hacer algo por el prójimo -es decir, en el interior de su proyecto-, porque nuestra acción no puede penetrar en el interior de su libertad sino que se queda siempre en las "afueras" de ella; dicho en otras palabras, solamente puede incidir en su situación.

Recorre aquí Beauvoir a Descartes para introducir una distinción entre lo que podríamos llamar libertad interior, y ella nombra liberté simplemente -que es la libertad constitutiva de la realidad humana, y la puissance. La libertad sin más no tiene límites, es infinita; pero las posibilidades concretas que se le ofrecen son finitas y se pueden aumentar o disminuir desde fuera. Así:

"On peut jeter un homme en prison, l'en sortir, lui couper un bras, lui prêter des ailes; mais sa liberté demeure infinie en tout cas; l'automobile et l'avion ne changent rien à notre liberté, et les chaînes

¹⁵ Ibid., III parte, cap. III. Las relaciones concretas con el prójimo, pág. 502.

de l'esclave ne changent rien non plus.⁽¹⁶⁾

Porque la violencia solamente puede incidir en el "exterior" del hombre, en su facticidad, sobre su situación:

"Nous ne sommes donc jamais pour autrui qu'un instrument, même lorsque nous sommes un obstacle, comme l'air qui supporte la colombe de Kant tout en lui résistant. Un homme ne serait rien s'il ne lui arrivait rien, et c'est toujours par les autres que quelque chose lui arrive, à commencer par sa naissance (...) [mais] en tant que liberté autrui est radicalement séparé de moi, aucun rapport ne peut être créé de moi à cette pure intériorité sur laquelle, comme l'a fortement montré Descartes, Dieu même n'aurait pas de prise".⁽¹⁷⁾

Ahora bien, lo que me concierne es la situación en que se inserta la libertad del prójimo en tanto que fundada por mí, y en este terreno no puedo eludir mi responsabilidad ante él con el pretexto de que es libre.⁽¹⁸⁾

" Il y a une pensée commode et fausse qui autorise toutes les abstentions, toutes les tyrannies; paisible et repu, l'égoïste déclare: 'Le chômeur, le prisonnier, le malade sont aussi libres que moi, pourquoi

¹⁶ SARTRE en "La liberté cartésienne", Situations I (1945) considera también esta distinción de Descartes y señala que este autor ha sido el primero en poner de relieve un aspecto negativo de la libertad, según el cual, aunque las posibilidades sean variables y limitadas, el hombre posee, o mejor es, libertad total. Luego señala que esta consideración de la libertad connota eficacia: es la libertad creadora que construye lo verdadero pieza a pieza, igual en Dios y en el hombre, igual en todos los hombres, absoluta e infinita; la libertad que todos los humanismos han reconocido al hombre, y de la cual en Descartes encontramos el primer atisbo histórico, aunque finalmente la sublima en Dios y en el orden establecido. Más tarde, en C.P.H. y en E.N. precisará que la libertad humana, en su aspecto positivo es absoluta pero no infinita, sino limitada, precisamente porque es libertad en situación. Sin embargo, a Beauvoir le interesa la distinción cartesiana sobre todo por el lado de la puissance, a partir de la cual va exponiendo su concepto de situación. Por lo demás, su recurso a Descartes hace la función de respaldo en la autoridad de un gran filósofo para dar mayor relieve a la propia teoría.

¹⁷ Op. cit. Pág. 330.

Sartre, en E.N. IV, cap. I, II: Liberté et facticité: la situation, hace unas consideraciones que, según dice, hay que entender "comme des simples tentatives pour déblayer le terrain". Alude a Descartes, al analizar la libertad, para decir que ya este autor vió la distinción entre libertad de decisión y libertad de consecución. Sartre, sin embargo, afirma que: "Notre description de la liberté ne distinguant pas entre le choisir et le faire nous oblige à renoncer du coup à la distinction entre l'intention et l'acte" para, un poco más adelante, declarar que, no obstante, siempre hay límites a la libertad, pero del lado de lo dado redefinido por el proyecto. Y acaba estableciendo lo que él llama "coeficientes de adversidad a la libertad" y haciendo responsable de ellos al sujeto.

¹⁸ El tema de la responsabilidad será expuesto por SARTRE poco después en los mismos términos en E.N. (1944): "Quand nous disons que l'homme est responsable de lui-même nous ne voulons pas dire que l'homme est responsable de sa stricte individualité, mais qu'il est responsable de tous les hommes." Nagel. Paris, 1965, pag. 24.

refuser les guerres, la misère si dans les pires circonstances un homme demeure aussi libre?' Mais seul le misérable peut se déclarer libre au sein de sa misère; moi qui m'abstiens de l'aider, je suis le visage même de cette misère; la liberté qui la refuse ou qui l'accepte n'existe absolument pas pour moi; il n'existe que pour celui en qui elle se réalise. Ce n'est pas en son nom, c'est au nom de *ma* liberté que je peux, moi, l'accepter ou la refuser (...) quoi que je fasse, j'existe devant lui. Je suis là confondu par lui avec la scandaleuse existence de tout ce qui n'est pas lui, *je suis la facticité de sa situation*. Autrui est libre à partir de là (...): mais libre en face de ceci et non de cela, en face de moi".⁽¹⁹⁾

De modo que mis relaciones con el otro en el terreno de la moral encierran la peculiaridad de que, si bien no me es dado incidir en el sentido de sus fines, sin embargo incido siempre con mi actitud en la configuración de su situación, la cual condiciona desde el exterior⁽²⁰⁾ el alcance de sus fines.

En este sentido, la existencia del otro es un hecho tan contundente como el de la existencia de la propia realidad humana; ésta constituye la estructura interna de la moralidad, aquella es una estructura externa. Y con ella entramos ya en el plano de lo que podemos llamar, con Aranguren, la moral como contenido⁽²¹⁾: sólo desde el estudio de la situación puedo establecer los contenidos de la moral; unos contenidos que, como vamos a ver, no pueden ser fijos ni dados de antemano sino que consistirán en el señalamiento de direcciones de la acción moral.

Se trata de ver cuál es la forma correcta, la forma moral, de la acción. Hemos visto que no lo es la inmolación de nuestros fines en los fines del otro,

¹⁹ La figura del egoísta se contrapone aquí a la del hombre generoso. Su maldad consiste en vivir irresponsablemente su libertad ante el otro.
Ibid., págs. 330-31. Subrayado segundo nuestro.

²⁰ Asumiendo el concepto sartreano de situación, Beauvoir acentúa, evidentemente, el "peso" del hecho bruto en la constitución de la libertad; esto es, la cara "situación" del complejo "libertad-situación". Pensamos -después de haber reflexionado largamente y discutido la cuestión con quien dirige esta investigación- que, sin ánimo de desvirtuar la noción de situación, es claro que Beauvoir la entiende de otra manera, motivada, creemos, por la mayor importancia que confiere al afuera. Y que, además, prueba de lo consciente que era de ello son las discusiones que, según sus declaraciones recogidas páginas atrás, mantuvo con Sartre al respecto. De modo que ya se perfila, en estas primeras obras, el juego que más tarde podrá darle cuando la aplique al análisis de la condición de las mujeres y de los viejos.

²¹ Op. cit., págs. 63-67.

pero hemos visto también que mis actos morales están alcanzados, siquiera externamente, por la presencia de los otros quienes constituyen elementos configurantes de mi situación. Ahora se trata de ver, pues, contando con esta ineludible presencia de los otros, cómo ha de ser mi acción para que sea buena. Una vez más vuelve Beauvoir a buscar fundamento en la ontología sartreana para mostrar que es, no a través de la entrega, sino de cierta manera de comunicarme con el otro desde mi situación, como mi acción moral cobra sentido positivo.

4. El contenido de la moral: liberar la libertad.

Hay que tratar de definir -dice Beauvoir- cuál es *mi* situación ante los otros. Como Sartre ha señalado en *L'Être et le Néant*, el hombre es el ser que introduce en el mundo "negatividades"⁽²²⁾, esto es, vacíos, carencias, ausencias. Y las introduce haciendo cosas: inventa el ferrocarril, el avión; escribe libros; descubre leyes científicas creando con ello necesidades en los demás. Porque, en efecto, ahora que existe, el avión es una necesidad, pero se trata de una necesidad que se ha creado a partir del momento en que el hombre lo inventó, o dicho más exactamente, el avión es una necesidad que el hombre ha creado libremente a partir de su existencia:

"Cette plénitude neuve que nous faisons surgir dans le monde, c'est à la liberté humaine qu'il appartient de lui creuser sa place; cette place n'était pas; ce n'est pas non plus nous qui l'avons faite; nous avons fait seulement l'objet qui la remplit. Seul autrui peut créer un besoin de ce que nous lui donnons; tout appel, toute exigence vient de sa liberté; pour que l'objet que j'ai fondé apparaisse comme un bien, il faut qu'autrui en fasse son bien: alors me voilà justifié de l'avoir créé".⁽²³⁾

Es decir que mi acción es moral cuando la libertad que realizo en mi proyecto se encuentra justificada por la libertad del otro, de los otros. Y solamente comunico con los otros a partir de los objetos que hago existir y en

²² Concepto que designa realidades que en su intraestructura están habitadas por la negación como por una condición necesaria de su existencia. *E.N.*, I. Cap. I, IV: *La conception phénoménologique du néant*. Págs. 56-57.

²³ *Ibid.*, pág. 338.

los que me comprometo. Los otros confieren, así, fundamentación y necesidad a mi existencia.⁽²⁴⁾

Ahora bien, los otros son libres; yo me enfrento no con una sino con diversas y múltiples libertades que, precisamente por serlo, no concuerdan unas con otras. Y necesito que el proyecto por el que el otro me confiere necesidad sea también mi proyecto. Con los proyectos que hago no solamente creo objetos sino que me defino a mí mismo y defino el público al que se dirige mi reclamo. Los otros son mis aliados o mis enemigos según mis proyectos concuerden con los suyos o no.

Ya tenemos fundamentados los contenidos de la acción moral a través del otro. Una acción es buena cuando resulta eficaz y resulta eficaz si consigo con ella satisfacer una necesidad de mi prójimo, el cual al estimar satisfecha tal necesidad -que yo he creado y colmado al mismo tiempo- confiere a mi acción los caracteres de fundante y necesaria. Esto supone que la primera regla de mi acción es *el respeto por la libertad del otro* ⁽²⁵⁾. Y ésta no es una regla abstracta: es la premisa indispensable para el éxito de mi esfuerzo porque, en efecto:

"Je peux seulement en appeler à la liberté d'autrui, non la contraindre; je peux inventer les appels les plus pressants, m'efforcer de la charmer; mais elle demeurera libre, quoi que je fasse, de répondre ou non à ces appels".⁽²⁶⁾

Para que el cumplimiento de esta regla sea posible, para que mis acciones se enmarquen en el respeto por la libertad del otro han de darse, no obstante, dos condiciones. Estas son: 1ª. Que me sea permitido apelar al otro. 2ª. Que tenga ante mí hombres que sean libres para mí.

²⁴ En C.P.M. Sartre también hablará del "appel" en este sentido.

²⁵ Sartre dará cuenta de esta regla en E.H. con estas palabras: "Nous voulons la liberté pour la liberté et à travers chaque circonstance particulière. Et en voulant la liberté, nous découvrons qu'elle dépend entièrement de la liberté des autres et que la liberté des autres dépend de la nôtre(...) je suis obligé de vouloir en même temps que ma liberté la liberté des autres, je ne puis prendre ma liberté pour but que si je prends également celle des autres pour but". Ibid., edición citada, pag. 83.

²⁶ Ibid., pág. 358.

Y aquí está el meollo de la cuestión, porque la primera condición que señala Beauvoir pone de manifiesto las antinomias de la acción moral, y la segunda esboza una jerarquía de las situaciones. El primer tema será tratado por extenso en *Pour une morale de l'ambigüité*, el ensayo que siguió a *Pyrrhus et Cinéas*, mientras que el segundo, pese a las ambigüedades con que está aquí apuntado, será estimado por ella en *La force de l'âge* como una de las principales aportaciones de esta obra. Vamos a exponer brevemente, tal como está aquí tratada, en qué consiste la primera condición, ya que nos ocuparemos del tema por extenso más adelante cuando analicemos el segundo ensayo, *Pour une morale de l'ambigüité*. Y pasaremos a continuación a tratar más detenidamente la segunda condición, porque aquí se plantea uno de los puntos de más laboriosa gestación de la moral existencial y éste es el primer jalón de su elaboración. La postura de Beauvoir es todavía titubeante, por más que en su autobiografía, diececisiete años después de la escritura de este ensayo, y con la perspectiva que le permite el tiempo transcurrido y la evolución de su propio pensamiento, haya estimado que aquí ya estaba configurada la visión de la jerarquía de las situaciones.

Decíamos que la primera condición para que se cumpla la regla de respetar la libertad del otro es: que me sea permitido apelar al otro. Pues bien, esta apelación al otro, habré de procurármela y algunas veces lo haré forzando al otro: esto es, mediante la violencia.

"Le prisonnier tuera son geôlier pour aller rejoindre ses camarades; c'est dommage que le geôlier ne puisse être lui aussi un camarade; mais il serait encore plus dommage pour le prisonnier de n'avoir plus jamais aucun camarade".⁽²⁷⁾

Beauvoir justifica así la violencia en función de la transcendencia que el individuo busca y apoyándose en una valoración positiva de la transcendencia como tal, pero al mismo tiempo reconoce que puesto que la violencia es reducir al otro a objeto, todo acto de violencia es por definición un fracaso. Y en este texto, todo queda en antinomia teórica al fin y a la postre; porque no llega a justificar el transcender al otro mediante la violencia. Se debate en la aporía. Veamos cómo:

²⁷ Ibid., pág. 358.

"En un sens, la violence n'est pas un mal, puisqu'on ne peut rien ni pour ni contre un homme: engendrer un enfant, ce n'est pas le fonder; tuer un homme, ce n'est pas le détruire; *nous n'atteignons jamais que la facticité d'autrui* (...). Le recours à la violence suscite d'autant moins de regret qu'il semblait d'autant moins possible d'en appeler à la liberté de l'homme violenté: on use sans scrupule de la force à l'égard d'un enfant, d'un malade. Mais si je violentais tous les hommes, je serais seul au monde et perdu (...). On ne peut donc accepter d'un coeur léger le recours à la force: il est la marque d'un échec que rien ne saurait compenser. Si les morales universelles de Kant, de Hegel s'achèvent en optimisme, c'est que, niant l'individualité, elles nient aussi l'échec. Mais l'individu est, l'échec est. Si un coeur scrupuleux hésite si longtemps avant de prendre une décision politique, ce n'est pas que les problèmes politiques soient difficiles: c'est qu'ils sont insolubles. Et pourtant l'abstention est aussi impossible: on agit toujours. Nous sommes condamnés à l'échec parce que nous sommes condamnés à la violence; nous sommes condamnés à la violence parce que l'homme est divisé et opposé à lui-même, parce que les hommes sont séparés et opposés entre eux: par violence on fera de l'enfant un homme, d'une horde une société. Renoncer à la lutte, ce serait renoncer à être. Mais cependant aucune réussite n'effacera jamais le scandale absolu de chaque échec singulier".⁽²⁸⁾

Es decir, justifica la violencia si la usamos para curar un enfermo, para educar a los niños, para socializar a los hombres. Hay, por tanto, una valoración positiva de ciertas acciones. Pero, al mismo tiempo, muestra la maldad del daño que inflige al otro con la violencia. Es el tema de *Les mains sales* de Sartre (1947): la grandeza y la miseria de los proyectos humanos, la irremediable finitud de todo proyecto moral. En definitiva, constata la necesaria ambigüedad de la violencia, por lo cual se manifiesta como una posthegeliana antihegeliana.

Examinemos ahora la segunda condición para que se cumpla la regla de respetar la libertad del otro, en torno a la cual esboza Beauvoir su teoría de la jerarquía de las situaciones. La segunda condición es la siguiente: Necesito tener ante mí hombres que sean libres para mí, que puedan responder a mi llamada.

²⁸ Ibid., págs. 362-63. Cursiva nuestra.

En este punto también se debate en la aporía. Se debate, sobre todo, en la forma de exponer la cuestión; en la letra más que en el espíritu. Porque si bien lo que propone cabe entenderlo como una gradación de situaciones cuyo sentido es descifrable desde el conjunto de sus escritos sobre moral, en los que va abriéndose camino de una manera progresiva su concepción de la moral como una moral de situación, lo que escribe aquí, por jugarse en un plano estrictamente teórico, casi se consume en una dialéctica del *sic et non*.

Lo primero que nos sorprende es que, después de haber hecho la distinción entre liberté y puissance, no eche mano de ella en este punto, como sería de esperar.

"En toutes situations la liberté d'autrui est totale puisque la situation n'est que pour être dépassée et que la liberté est égale en tout dépassement. Un ignorant qui s'efforce de s'instruire est aussi libre que le savant qui invente une hypothèse neuve. Nous respectons également en tout être ce libre effort pour se transcender vers l'être; ce qu'on méprise, ce sont les démissions de la liberté. On ne saurait établir entre les situations humaines aucune hiérarchie morale. Seulement, en ce qui me concerne, il est certaines de ces transcendances que je peux transcender et qui se figent pour moi en objets; il en est d'autres que je peux seulement accompagner et qui me dépassent (...) La liberté d'autrui n'existe que comme séparée de moi lorsqu'elle tend vers un but étranger ou déjà dépassé. L'ignorant qui use sa liberté à dépasser son état d'ignorance ne peut rien pour le physicien qui vient d'inventer une théorie compliquée. Le malade qui s'épuise à lutter contre la maladie, l'esclave contre l'esclavage, ne se soucient ni de poésie, ni d'astronomie, ni du perfectionnement de l'aviation; il leur faudrait d'abord la santé, le loisir, la sécurité, la libre disposition d'eux-mêmes".⁽²⁹⁾

Entonces, ¿podemos o no podemos establecer una jerarquía moral entre las situaciones humanas? Lo niega, en la primera frase de esta cita que hemos subrayado, cuando se refiere a la *liberté* simplemente -según la distinción que ha establecido más arriba-. Pero lo afirma implícitamente en la segunda frase de la cita subrayada por nosotros. No se encuentra después ninguna referencia explícita a la jerarquía de las situaciones morales en ningún otro lugar de esta

²⁹ Ibid., págs. 359 y 360. Subrayado nuestro.

obra. Sin embargo, está muy clara para ella la importancia de esta concepción que tiene aquí su primera aunque tímida formulación, por lo que escribió sobre ella años después:

"Dans la seconde partie -de *Pyrrhus et Cinéas*- il s'agissait de trouver à la morale des bases positives(...) je m'étais ralliée à la théorie de Sartre: quelles que soient les circonstances, nous possédons une liberté qui nous permet de les dépasser; si elle nous est donnée, comment la considérer comme un but? ⁽³⁰⁾ Je distinguais deux aspects de la liberté: elle est la modalité même de l'existence qui bon gré, mal gré, d'une manière ou d'une autre, reprend à son compte tout ce qui lui vient du dehors(...). En revanche, les possibilités concrètes qui s'ouvrent aux gens sont inégales; certains accèdent seulement à une faible partie de celles dont dispose l'ensemble de l'humanité; leurs efforts ne font que les rapprocher de la plate-forme d'où les plus favorisés prennent le départ: leur transcendance se perd dans la collectivité sous la figure de l'immanence. Dans les situations les plus favorables, le projet est au contraire un véritable dépassement, il construit un avenir neuf; une activité est bonne quand elle vise à conquérir pour soi et pour autrui ces positions privilégiées: à libérer la liberté. Ainsi j'essayais de concilier avec les idées de Sartre la tendance que, dans de longues discussions, j'avais soutenue contre lui: *je rétablissais une hiérarchie entre les situations.*" ⁽³¹⁾

Así pues, la bondad de mi acción en relación con el otro, la que cumple la regla de respetar su libertad, será la que, al mismo tiempo que realice mi transcendencia, arrastre a los demás hombres a hacer proyectos en los que realicen la suya y, por tanto, lo que queda en pie como contenido de la moral es la liberación de la libertad del otro en el cumplimiento de la mía.

"Il me faut donc m'efforcer de créer pour les hommes des situations telles qu'ils puissent accompagner et dépasser ma transcendance; j'ai besoin que leur liberté soit disponible pour se servir de moi et me conserver en me dépassant. Je demande pour les hommes la santé, le savoir,

³⁰ Es el problema de la moral ontológica en C.D.G.

³¹ F.A., pág. 628.

le bien-être, le loisir, afin que leur liberté ne se consume pas à combattre la maladie, l'ignorance, la misère".⁽³²⁾

El bien consiste, pues, tanto en ejercer mi libertad mediante la realización de mis proyectos cuanto en ampliar la de los demás satisfaciendo las necesidades que he creado en ellos con el cumplimiento mismo de mis proyectos y ampliando el campo de su libertad que les sitúa, a su vez, ante nuevos proyectos. Yo y los otros son como las dos caras que acompañan inexorablemente las acciones de cada sujeto humano, que es un ser en el mundo, es decir, un ser que ha de hacerse su ser entre los hombres y las cosas, elementos ambos constituyentes de su situación.

El hombre bueno es el hombre generoso que respeta la libertad de los otros, que no pide recompensa por su acción y que es consciente de que sus fines no son otra cosa que apertura de líneas de acción libre para los demás. El hombre malo es el que no respeta la libertad de los otros, el que por unos u otros rodeos - la falsa objetividad, el "dévouement", el "esprit de sérieux", la violencia- toma al otro no como libertad sino como facticidad

"Ainsi, il faut que l'homme s'engage dans deux directions convergentes: il fonde des objets où il trouve le reflet figé de sa transcendance; il se transcende par un mouvement en avant qui est sa liberté même; et à chaque pas, il s'efforce de tirer les hommes à soi. Il ressemble au chef d'une expédition qui trace pour sa marche une route nouvelle et qui sans cesse revient en arrière pour rassembler les traînants, courant de nouveau en avant pour conduire plus loin son escorte".⁽³³⁾

Pensamos que esta bella imagen del jefe de la expedición refleja perfectamente la concepción que Beauvoir tiene en éstos momentos, no sólo del hombre bueno, sino también del moralista cuyo papel está ejerciendo al escribir este pequeño tratado.

³² Ibid., pág. 361.

³³ Ibid., pág. 361.

CAPITULO CUARTO. LA AMBIGUEDAD DE LA CONDICION HUMANA.

1. En defensa del existencialismo.

El segundo tratado moral, escrito tres años después (1947), surge de la necesidad de defender el existencialismo ante los numerosos ataques e interpretaciones equivocadas de que está siendo objeto. Beauvoir lo relata así en el tercer tomo de su autobiografía:

"J'avais fait, en février 45, une conférence chez Gabriel Marcel, devant des étudiants presque tous catholiques; j'avais amené avec moi un ancien élève de Sartre, Misrahi, existentialiste et sioniste: il appartenait au groupe Stern; chaque fois que Gabriel Marcel m'attaquait, il se jetait en avant pour me défendre avec emportement et pertinence: il s'était fait détester. En sortant de là, je causai avec lui au premier étage du Flore; je lui dis qu'à mon avis on pouvait fonder une morale sur L'Être et le Néant si l'on convertissait le vain désir d'être en une assumption de l'existence.⁽¹⁾ Ecrivez donc ça, m'avait-il dit. Cet hiver-ci, Camus m'avait demandé, pour je ne sais plus quelle collection, une étude sur l'action; l'accueil fait à Pyrrhus et Cinéas m'encourageait à revenir à la philosophie. D'autre part, quand je lisais Lefebvre, Naville, Mounin, j'avais envie de leur répondre. J'entrepris donc, en partie contre eux, Pour une morale de l'ambiguïté."⁽²⁾

Sin embargo, no se muestra satisfecha de su contenido pues, un poco más adelante, nos dice:

¹ Sartre en *C.E.M.*, escrito en la misma época (1947-48), expone su moral según este mismo criterio, como una asunción de la existencia. Allí explica cómo no se ha comprendido el significado de aquella afirmación suya hecha en *E.H.* y *E.M.*: "Nous sommes condamnés à être libres", la cual es, sin embargo, la base de su moral. ¿Por qué? Porque el hombre es un ser-en-el-mundo, lo cual significa que es, al mismo tiempo, facticidad y proyecto de superación de esa facticidad. Ahora bien, toda superación de la facticidad implica la asunción de ella, lo mismo que la enfermedad es una condición a partir de la cual un hombre es libre y sin excusas frente a las posibilidades que se le ofrecen y ha de asumir su condición de enfermo para superarla: "Il ne s'agit pas d'adopter sa maladie, de s'y installer, mais de la vivre". La cuestión aparece también en la pieza teatral de Sartre *Le Diable et le bon Dieu*, cuyo protagonista Goetz descubre la ausencia de Dios y las exigencias que, sin embargo, se le imponen por el hecho de ser "un hombre entre los hombres". Vid. op. cit. págs. 228 ss.. Paris, Gallimard, La livre de poche, 1955.

"(...) de tous mes livres, c'est celui qu'aujourd'hui m'irrite le plus".⁽³⁾

Y la razón de esta irritación es que estima aberrante la pretensión de establecer una moral separada de su contexto social. Eso es lo que piensa en 1963, con la perspectiva del tiempo transcurrido. Sólo salva la parte polémica, y aún eso con reservas:

"J'ai perdu du temps à combattre des objections dérisoires; mais à l'époque on traitait l'existentialisme de philosophie nihiliste, misérabiliste, frivole, licencieuse, désespérée, ignoble: il fallait bien le défendre. J'ai critiqué, d'une manière à mes yeux convaincante, le leurre d'une humanité monolithique, dont usent -souvent sans l'avouer- les écrivains communistes afin d'escamoter la mort et l'échec; j'ai indiqué les antinomies de l'action, la transcendance indéfinie de l'homme s'opposant à son exigence de récupération, l'avenir au présent, la réalité collective à l'intériorité de chacun; reprenant le débat alors si brûlant entre les moyens et les fins, j'ai démolí certains sophismes. Sur le rôle des intellectuels au sein d'un régime qu'ils approuvent, j'ai soulevé des problèmes encore actuels. Je souscris aussi au passage sur l'esthétisme, et à la conciliation que j'ai indiquée entre la distante impartialité de l'oeuvre d'art et l'engagement de l'artiste."⁽⁴⁾

Nosotros pensamos que la obra tiene interés hoy para los estudiosos de la filosofía de Beauvoir por cuanto es el desarrollo, todo lo teórico que se quiera, de una ética existencial que ninguno de los filósofos de la existencia se decidió a construir de forma articulada, salvo Beauvoir.⁽⁵⁾ El plan del libro responde a los requisitos que debe cumplir un tratado moral. Se ocupa: 1º, de establecer

³ Ibid., pág. 99.

⁴ Ibid., pág. 99.

⁵ Los póstumos C.P.M. de Sartre (1947-48) constituyen una valiosísima aportación sobre su pensamiento moral en algunas cuestiones. Pero no tienen, salvo en algunas partes, forma sistemática. Son, como su nombre indica, unos cuadernos que contienen investigaciones morales que Sartre nunca reestructuró en forma de tratado. Sin embargo, en los C.D.G. (1939-40) donde también hay en esbozo ciertos materiales a los que hemos hecho referencia aquí, anotaba Sartre refiriéndose a cuando tenía 20 años: "Je cherchais (...) une morale en même temps qu'une métaphysique (...) jamais la morale ne s'est distingué à mes yeux de la métaphysique (...). Je vois clairement aujourd'hui que l'attitude morale avait à mes yeux, dès ma vingtième année, le privilège de conférer à l'homme une plus haute dignité métaphysique. Ibid., págs. 106-107. En cierto modo, ponerse a esta tarea era, pues, complementar la filosofía sartreana y divulgarla explícitamente en una faceta que para Sartre era más difícil deslindar.

los fundamentos de la moral; 2ª, del análisis de las malas conductas o comportamientos inmorales, en la aceptación de que el mal existe; 3ª, del estudio de los problemas que suscita la vida moral y, otra vez, del sentido de la vida moral según la concepción existencial expuesta en la primera parte.

En la primera parte, se exponen, como decíamos, las bases de la moral existencialista, que ahora se define como una moral de la ambigüedad. ¿Por qué de la ambigüedad? ¿Qué significa esto?

Su escritura comienza con una cita de Montaigne: "Le continue l'ouvrage de notre vie c'est de bastir la mort" quien, a su vez, nos recuerda Beauvoir, cita estas frases de los poetas latinos: "Prima, quae vitam dedit, hora carpsit" y "Nascentes morimus", queriendo con ello señalar la trágica ambivalencia que el animal y la planta sufren y que sólo el hombre conoce porque la piensa. Y, al pensarla, introduce una nueva paradoja: la de evadirse de su situación sin poder superarla. Se evade afirmándose como pura interioridad frente al mundo del cual es conciencia; pero, al mismo tiempo, forma parte del mundo y se siente cosa, abrumado por el oscuro peso de las demás cosas. Comparte con todos sus semejantes el privilegio de ser un sujeto soberano y único en medio del universo de los objetos pero es, a su vez, objeto para los otros; sólo un individuo en la colectividad de la que depende.

Todos los hombres han sentido esta trágica ambigüedad de la condición humana, y todos los filósofos la han pensado. Estos, en su mayor parte, han tratado de enmascararla. Y lo han hecho reduciendo el espíritu a materia, o reabsorbiendo la materia en el espíritu, o confundiéndolos en el seno de una sustancia única.

Los que defienden el dualismo suelen establecer una jerarquía entre el cuerpo y el alma que les permite desechar la parte que no es salvable: unos niegan la muerte integrándola en la vida, o prometiendo la inmortalidad; otros niegan la vida tomándola como el velo de Maya tras el cual se oculta la verdad del Nirvana. Unos y otros proponen morales que siempre persiguen el mismo fin: suprimir la ambigüedad haciéndose pura interioridad o pura exterioridad. Y la suprimen evadiéndose del mundo sensible o hundiéndose en él; accediendo a la eternidad o encerrándose en el puro instante.

Hegel, con más ingenio, pretende no rechazar ninguno de los dos aspectos de la condición humana, sino conciliarlos; y, así, afirma que el individuo se reencuentra en la colectividad en cuyo seno se ha perdido previamente y que la muerte individual no es más que una anulación del hombre en el seno de la vida de la Humanidad, con lo cual podemos descansar en un optimismo maravilloso donde las guerras más sangrientas no son sino la expresión de la fecunda inquietud del Espíritu.⁽⁶⁾

Hoy todavía hay doctrinas que optan por dejar en la sombra ciertos aspectos molestos de una condición demasiado compleja. Pero es absurdo tratar de mentirnos; la cobardía no se tiene en pie. Lo único que consiguen estas metafísicas razonables, estas consoladoras éticas con las que sus autores pretenden engañarnos, es acentuar nuestro desconcierto.

Los hombres de hoy parecen sentir más fuertemente que nunca la paradoja de su condición: por un lado, se consideran el fin supremo al cual deben subordinarse todas las acciones; pero, por otro lado, se encuentran con que las exigencias de la acción les reducen a tratarse unos a otros como instrumentos o como obstáculos, como medios, al fin. De manera que, cuanto más crece su dominio sobre el mundo, más abrumados se encuentran por fuerzas incontrolables: han conseguido la bomba atómica, pero es un arma que puede destruirlos. Han producido Leningrado, pero también Buchenwald, y lo uno no borra lo otro.

Son verdades de las que no cabe huir. Y ya que no cabe huir, tratemos de enfrentarnos con ellas. Tratemos de asumir nuestra ambigüedad fundamental. Solamente conociendo las auténticas condiciones de nuestra vida podremos sacar fuerza para vivir y razones para obrar.

El existencialismo ha sido definido como una filosofía de la ambigüedad. Kierkegaard se opone a Hegel con su afirmación de lo irreducible de la ambigüedad humana, y Sartre ha definido al hombre en *L'Être et le Néant* por su ambigüedad: un ser cuyo ser es no-ser; una subjetividad que no se realiza sino como presencia ante el mundo, como libertad comprometida, como para-sí en surgimiento y dato para el otro.

⁶ Ibid., pág. 11.

Pero también se ha dicho del existencialismo que es una filosofía del absurdo y de la desesperación, que aboca al hombre a una estéril angustia, a una subjetividad vacía; que es incapaz de proporcionarle ningún principio de acción porque lo que el existencialismo demuestra es que, haga lo que haga, la partida está perdida. ¿No dice Sartre que "el hombre es una pasión inútil"? ¿No afirma que trata vanamente de conseguir la imposible síntesis del *pour-soi* y el *en-soi*, de hacerse Dios? Ciertamente. Pero también es cierto que hasta los moralistas más optimistas comienzan siempre destacando la parte de fracaso que encierra la condición humana.

Sin fracaso no hay moral. La noción de deber ser no tendría sentido para un ser que fuera pura coincidencia consigo mismo, plenitud perfecta⁽⁷⁾. Dicho en términos existencialistas: no puede haber deber ser sino para un ser que se pone en cuestión en su ser, que está a distancia de sí mismo, que tiene que ser su ser.

Bien, se nos dirá, pero el fracaso ha de poder ser superado. Y la ontología existencialista no nos da salidas: la pasión del hombre es inútil, no hay para él medio de llegar a ser ese ser que no es. Ciertamente.

En *L'Être et le Néant* Sartre ha insistido en el aspecto de carencia de la aventura humana. Sin embargo, sus descripciones de la existencia no condenan al hombre sin remedio. Porque el fracaso, tal como se describe allí, es definitivo; pero también es ambiguo. El hombre es "un ser que se hace carencia de ser para que haya ser". Si sacamos conclusiones de esta definición ontológica veremos que:

1º. Su pasión no le viene de fuera: es elegida por él, forma parte de su ser. Y, por tanto, no implica la idea de desdicha.⁽⁸⁾

⁷ SARTRE en *C.D.G.* había escrito prácticamente lo mismo: "Le problème moral est spécifiquement humain. Il suppose une volonté limitée -il n'a point de sens en dehors d'elle, chez l'animal ou dans l'esprit divin". *Ibid.*, pág. 136.

⁸ Sin embargo, en cierto modo puede considerarse la ontología fenomenológica sartreana de *E.N.* como una descripción de la conciencia desdichada, representada por la conciencia de mala fe, conciencia previa a la conversión existencial, que desvela el ser pero no lo crea. Porque se da en Sartre un isomorfismo con Hegel y con Kierkegaard en sus concepciones de la conciencia escindida entre lo finito y lo infinito. El lo expresa así: "La réalité humaine est souffrante dans son être, parce qu'elle surgit à l'être comme perpétuellement hantée par une totalité qu'elle est sans pouvoir l'être, puisqu'elle ne pourrait atteindre l'en-soi sans se perdre comme pour-soi. Elle est donc par nature conscience malheureuse, sans dépassement possible de l'état de malheur" *E.N.* Ed. cit. pág. 134. Ahora bien, Beauvoir se refiere aquí, no a las descripciones de esa ontología fenomenológica, sino a la concepción del ser humano que ella alumbra; un ser que, si se constituye en la autenticidad, no se toma como desdichado sino como responsable de lo que se hace ser.

2º. El calificativo de inútil que Sartre da a esta elección hay que entenderlo, no en sentido valorativo, ya que al nivel ontológico en que se sitúa su descripción no existen aún los valores -los erigirá el hombre en función de sus proyectos y fines en un segundo nivel, que es el de la moral-, sino en el sentido de que esa pasión consentida por el hombre no tiene ninguna razón, lo cual no quiere decir que no pueda justificarse a sí misma, darse razones de ser que aún no tiene. El término para que haya ser de la fórmula sartreana arriba citada se refiere a la intencionalidad de la conciencia humana: el hombre no nihiliza el ser en vano.

Gracias al hombre, el ser se desvela, y el hombre quiere ese desvelamiento: hay una forma original de vinculación al ser que no es la relación querer ser, sino la relación querer desvelar el ser(⁹). Y aquí no hay fracaso, sino éxito porque este fin que el hombre se propone haciéndose carencia de ser, se realiza efectivamente por él. Precisamente, al arrancarse del mundo el hombre se hace presente ante el mundo y se hace el mundo presente:

"Je voudrais être le paysage que je contemple, je voudrais que le ciel, cette eau calme, se pensent en moi, que ce soit moi qu'ils expriment en chair et en os, et je demeure à distance; mais aussi est-ce par cette distance que le ciel et l'eau existent en face de moi; ma contemplation n'est un déchirement que parce qu'elle est aussi une joie."(¹⁰)

En su vano intento por ser Dios, el hombre se hace existir como hombre. Y si se contenta con esa existencia, coincide exactamente consigo. Es decir, si bien el hombre no puede existir sin tender hacia ese ser que nunca será, le es posible sin embargo querer esta tensión incluso en el fracaso que comporta. Su ser es carencia de ser, pero hay una manera de ser de esa carencia que es la existencia.

2. La "conversión" existencialista: libertad y responsabilidad.

Para alcanzar su verdad, el hombre no debe tratar de disipar la ambigüedad de su ser sino, al contrario, asumirla; no se reencontrará sino en la medida en

⁹ Sartre, en Vérité et Existence, escrito en 1948, expone la misma concepción. Ibid., Paris, Gallimard. N.R.F. Essais. Págs. 17-19.

¹⁰ P.H.A., Paris, Gallimard, Idées, 1974, pág. 17.

que consienta en permanecer a distancia de sí mismo. Esto es lo que llama Beauvoir la "conversión" existencialista, parafraseando a los estoicos, pero diferenciándose de ellos en que, en su caso, no se trata ni de una libertad formal, ni de una negación del movimiento espontáneo de la transcendencia, sino de algo más próximo a la reducción husserliana, y que explica así:

"Que l'homme mette entre parenthèses sa volonté d'être, et le voilà ramené à la conscience de sa vraie condition. Et de même que la réduction phénoménologique prévient les erreurs du dogmatisme en suspendant toute affirmation touchant le mode de réalité du monde extérieur dont elle ne conteste pas cependant la présence de chair et d'os, de même la conversion existentielle ne supprime pas mes instincts, mes désirs, mes projets, mes passions: elle prévient seulement toute possibilité d'échec en refusant de poser comme des absolus les fins vers lesquelles se jette ma transcendence et en les considérant dans leur liaison avec la liberté qui les projette".⁽¹¹⁾

Una actitud tal encierra determinadas condiciones que ya habían sido expuestas críticamente en Pyrrhus et Cinéas y que vuelve a señalar aquí:

1ª. Que el hombre auténtico⁽¹²⁾ -término que debe entenderse en sentido estrictamente ontológico- no acepta ningún absoluto externo: ni Dios, ni ningún tipo de valores incondicionados que se presenten como objetos ante su libertad, porque el valor es el ser faltante del cual la libertad se hace carencia, y precisamente porque ésta se hace carencia es por lo que

11

Ibid., pág. 19.
Sartre, en C.D.G., describe la conversión existencialista diciendo que la búsqueda de un fundamento como tarea del hombre exige que asuma lo que funda y que tal asunción debe preceder al fundamento como una intuición que revela lo que se funda. Por otra parte, señala, no debe entenderse que asumir sea aceptar, aunque en algunos casos se de conjuntamente. Se trata, pues, de una conversión asuntiva, una intuición del querer que consiste en retomar por su cuenta la realidad humana; es decir, se trata de asumir la libertad. "Ce qui -dice Sartre- peut s'exprimer par cette formule: 'on n'a jamais d'excuse', fórmula que repetirá en E.H. con la expresión: 'Nous sommes seuls, sans excuses'. C.D.G. pág. 144 y E.H. pag. 37. Beauvoir expresa aquí la misma concepción. También al final de E.T.E. habla Sartre de la eticización de la idea husserliana de epoché y la pone en relación con la idea de la reflexión pura y de la reflexión cómplice. Ibid., Alianza Editorial. Libro de bolsillo, págs. 123-25.

12

Ibid., pág. 19.
Utiliza aquí Beauvoir la noción sartreana de autenticidad, de procedencia heideggeriana, gestada en la época de los C.D.G., donde escribe Sartre: "Être authentique c'est réaliser pleinement son être-en-situation, quelle que soit par ailleurs cette situation, avec cette conscience profonde que par la réalisation authentique de l'être-en-situation on porte à l'existence plénière la situation d'une part et la réalité humaine d'autre part". Ibid., pág. 72. Mantener una actitud de autenticidad es, ni más ni menos que asumir la libertad. Esta noción, afinada por Sartre a lo largo de muchas discusiones con Beauvoir, según atestiguan su correspondencia y algunos comentarios de Sartre en C.D.G., aparece en esta obra ya claramente perfilada como la categoría que expresa la asunción del hecho de la gratuidad de la conciencia a la par que la responsabilidad de buscar ser su propio fundamento. En contraposición, la actitud inauténtica consiste en librarse del tormento de la libertad parapetándose en la facticidad. Ver C.D.G., págs. 139 ss.

surge el valor. Lo mismo que el deseo crea lo desable y el fin crea el proyecto.

2ª. Que es la existencia humana la que hace surgir en el mundo los valores a partir de los cuales podrá juzgar los proyectos en los que se comprometa. Existencia cuyo surgimiento original es pura contingencia y, por consiguiente, está allende el pesimismo y el optimismo: es un verdadero "factum" a partir del cual se establecen las valoraciones.

"En vérité hors de l'existence il n'y a personne. L'homme existe. Il ne s'agit pas pour lui de se demander si sa présence au monde est utile, si la vie vaut la peine d'être vécue: ce sont là des questions dénuées de sens. Il s'agit de savoir s'il veut vivre et à quelles conditions".⁽¹³⁾

Desde el cristianismo se le ha reprochado al existencialismo ser una filosofía libertina, diciendo que si es el hombre quien decide acerca de su libertad, si no hay valores dados de antemano, si no se reconoce la existencia de Dios, entonces todo está permitido. Beauvoir responde a esta cuestión, que Dostoievski⁽¹⁴⁾ había puesto en boca de uno de sus personajes en Los hermanos Karamazov, negativamente porque, dice, para el existencialismo la responsabilidad acompaña siempre a la libertad. Al contrario de lo que interpretan sus detractores:

"(...)bien loin que l'absence de Dieu autorise toute licence, c'est au contraire parce que l'homme est délaissé sur la terre que ses actes sont des engagements définitifs, absolus; il porte la responsabilité d'un monde qui n'est pas l'oeuvre d'une puissance étrangère, mais de lui-même et où s'inscrivent ses défaites comme ses victoires (...) c'est à l'homme de faire qu'il soit important d'être un homme, et lui seul peut éprouver sa réussite ou son échec (...). Le croyant aussi est libre de pécher; la loi divine ne s'impose à lui que du moment où il a décidé de sauver son âme; dans la religion chrétienne (...) il y a aussi des damnés. Ainsi sur

¹³ Ibid., pág. 21.

¹⁴ Lugar común, en ambos, de tona de posición frente al cristianismo. SARTRE, en C.D.G., dice: "Dostolevski écrivait: 'Si Dieu n'existe pas, tout est permis'. C'est la grande erreur de la transcendance. Que Dieu existe ou n'existe pas, la morale est une affaire 'entre hommes' et Dieu n'a pas à y mettre son nez. L'existence de la morale au contraire, loin de prouver Dieu, la tient à l'écart, car c'est une structure personnelle de la réalité humaine". Ibid., pág. 138. La cuestión aparece también en la pieza teatral de Sartre D.B.D cuyo protagonista, Goetz, descubre la ausencia de Dios y las exigencias que, sin embargo, se le imponen por el hecho de ser "un hombre entre los hombres". Vid. op. cit. págs. 228 ss.

le plan terrestre une vie qui ne cherche pas à se fonder sera pure contingence. Mais il lui est permis de se donner un sens et une vérité; et elle rencontre alors au coeur d'elle-même de rigoureuses exigences".⁽¹⁵⁾

En este punto, como humanismo peculiar que es, el existencialismo no hace sino afirmar que el mundo moral no es un mundo dado, extraño al hombre y al cual éste habría de esforzarse por acceder, sino que es el mundo querido por el hombre, en tanto que su voluntad expresa su realidad auténtica.

Sin embargo, todavía hay un reproche que se le hace al existencialismo tanto por los cristianos como por parte de quienes defienden una moral laica. Se le acusa de no proponer ningún contenido objetivo al acto moral, de subjetivismo y de solipsismo. Porque, dicen, una vez cerrado el hombre en sí mismo ¿cómo podrá salir?:

"Mais c'est là aussi faire preuve de beaucoup de mauvaise foi⁽¹⁶⁾; on sait assez que le fait d'être un sujet est un fait universel et que le Cogito cartésien exprime à la fois l'expérience la plus singulière et la vérité la plus objective".⁽¹⁷⁾

Afirmando que la fuente de los valores radica en la libertad del hombre, el existencialismo no hace sino insertarse en una tradición ética que arranca de Kant y se continúa en Fichte y Hegel. Sin embargo, cabe la respuesta, por parte de estos detractores, de que ni Kant ni Hegel cayeron en el solipsismo, ya que para Kant la realidad auténtica es la persona humana tomada en su universalidad, es decir, en tanto que trasciende su encarnación empírica, mientras que Hegel ya afirmaba en la *Filosofía del Derecho*⁽¹⁸⁾ que el derecho de los individuos a su particularidad está contenido en la sustancialidad moral;

¹⁵ Ibid., págs. 22-23.

¹⁶ Aparece, por primera vez en un texto citado por nosotros, la noción de mala fe, acuñada por Sartre en *E.N.* -prefigurada en *C.D.G.* en la idea de *conscience baillonnée*- y que arranca de la noción heideggeriana de autenticidad, ya indicada, de amplio alcance en la filosofía de ambos, Sartre y Beauvoir. Consiste fundamentalmente en mentirse a sí mismo, pero no en el sentido de que "el inconsciente nos traiciona en algunas ocasiones", sino en el sentido de una "doblez" de conciencia. Se produce la mala fe, según explica Sartre, en la estructura unitaria de un mismo proyecto y en un único momento temporal. La mala fe es "como cierto arte de formar conceptos contradictorios (...) que encierran la doble propiedad del ser humano de ser, a la vez, facticidad y trascendencia". Ibid. parte I, cap. II. Así, la mala fe consiste en tomar la libertad por facticidad o la facticidad por libertad.

¹⁷ Ibid., pág. 23.
Hemos de señalar aquí el cartesianismo de Beauvoir, por el hecho de que sus referencias a Descartes encierran siempre el valor de lugares de verdad que respaldan la validez de sus afirmaciones.

¹⁸ HEGEL: *Filosofía del derecho*. III parte, § 154.

por tanto, la particularidad no es para él sino un momento de la realidad moral como totalidad.

Ahora bien, para el existencialismo la fuente de los valores no es el hombre universal sino:

"(...) la pluralité d'hommes concrets, singuliers, se projetant vers leurs fins propres à partir de situations dont la particularité est aussi radicale, aussi irréductible que la subjectivité elle-même. Originellement séparés, comment les hommes pourraient-ils se réjoindre? (...) les morales qui ont apporté des solutions en effaçant le fait de la séparation des hommes ne sont pas valables puisque précisément cette séparation est."(19)

La moral que corresponde a una concepción así de la condición humana, a una filosofía que se centra en el sujeto sin caer en el solipsismo(20) y que, al mismo tiempo, reconoce y respeta la diversidad de los proyectos ha de ser una moral de la ambigüedad. Ahora bien:

"Une morale de l'ambigüité, ce sera une morale qui refusera de nier à priori que les existants séparés puissent en même temps être liés entre eux, que leurs libertés singulières puissent forger des lois valables pour tous".(21)

Entonces, si no vamos a negar a priori la posibilidad de que las voluntades humanas se unan en torno a proyectos comunes, nos vemos abocados a la cuestión de la diversidad de las situaciones y de la relación libertad-situación -cuestión crucial de la ética existencial-. Se trata de poner de relieve el hecho originario de la constitutiva libertad del hombre.

Beauvoir aborda el tema de través, siguiendo un procedimiento que le es muy caro y que consiste en ponerse en discusión con otra filosofía para ir desgranando la suya. A través de una confrontación con el marxismo va a tratar de resolver el problema que desde los ataques de sus detractores se le plantea

19 Ibid., págs. 24-25. Esta perspectiva que denota, una vez más el anti-hegelianismo post-hegeliano de Beauvoir parece apuntar a la noción sartreana del universal singular que aparece por primera vez en C.P.H., escritos poco después (1947-48), y que es de ascendencia kierkegaardiana, así como el común nominalismo de ambos.

20 Problema que fué una preocupación común de Sartre -E.H., T.E.- y de Beauvoir.

21 Ibid., pág. 25.

a la moral existencial: el problema de dotar de contenido a la moral a partir de los presupuestos siguientes:

- a) que los hombres están originariamente separados como existentes;
- b) que los otros son elemento configurador de mi situación y, al mismo tiempo, seres que proyectan;
- c) que yo, como sujeto, he de contar con ellos y con la libertad de sus proyectos para hacer y realizar los míos.

"Avant d'entreprendre la recherche d'une solution, il est intéressant de remarquer que la notion de situation et la reconnaissance des séparations qu'elle implique n'est pas propre seulement de l'existentialisme. Nous la rencontrons aussi dans le marxisme que, d'un point de vue, on pourrait considérer comme une apothéose de la subjectivité".⁽²²⁾

La última afirmación que, al pronto podría sorprendernos, la hace Beauvoir en el sentido de que, según explica más adelante, el marxismo, a diferencia de los socialismos utópicos que comparaban el orden terreno con arquetipos como la Justicia, el Orden o el Bien, es un humanismo radical que rechaza cualquier objetividad inhumana, cuales las mencionadas. Para Marx, nos dice, son las necesidades de un pueblo, las rebeliones de una clase, las que definen los fines; se proponen estados nuevos a partir de situaciones de rechazo. Por tanto, los valores revolucionarios son creados por un movimiento subjetivo que se rebela contra la situación y espera obtener un cambio. Hasta tal punto es esencial tal movimiento para un marxista, que si otros agentes morales se adhieren a éste desde una situación diferente -por ejemplo, el intelectual burgués que se une a la causa del proletariado- nunca alcanzarán la legitimidad del verdadero agente.⁽²³⁾

Sin embargo, el marxismo no concibe la voluntad humana como absolutamente libre puesto que la piensa como reflejo de las condiciones objetivas por las cuales se define la situación de clase, hasta el punto de que, en el momento presente del desarrollo del capitalismo, el proletariado no puede no querer su

²² Ibid., pág. 25.

²³ Esta problemática preocupó mucho a ambos, Sartre y Beauvoir. Sartre la desarrolló en: Plaidoyer pour les intellectuels (1966). (Escritos políticos. 3. El intelectual y la revolución: Los intelectuales, Alianza Editorial, 1987, págs. 91-141). Sartre explica que se da una contradicción en la situación del intelectual quien, por un lado, es un técnico del saber práctico, y por ello cuando aplica su saber tiende a universalizar, mientras, por otro lado, procede de una determinada clase social, la burguesía, con unos intereses particulares (ideología burguesa) que están en contradicción con la universalidad del saber que ejerce cuando lo aplica a problemas sociales.

supresión como clase. Así que la subjetividad se reabsorbe en la objetividad de lo dado⁽²⁴⁾. Y éste es el punto principal en el que la ontología existencial se opone al materialismo dialéctico:

"(...) nous pensons que le sens de la situation ne s'impose pas à la conscience d'un sujet passif, qu'il ne surgit que par le dévoilement qu'opère dans son projet un sujet libre (...). Pour adhérer au marxisme, pour entrer dans un parti, et dans celui-ci plutôt que dans celui-là (...) il faut au marxiste même une décision qui n'a sa source qu'en lui (...). Le prolétariat pris dans son ensemble en tant que classe, peut prendre conscience de sa situation de plus d'une manière; il peut vouloir la révolution à travers un parti ou un autre, il peut se laisser leurrer, comme il est arrivé au prolétariat allemand, ou s'endormir dans le confort ennuyeux que lui concède le capitalisme, comme fait le prolétariat américain. On dira dans tous les cas qu'il trahit: encore faut-il qu'il soit libre de trahir. Ou, si l'on prétend distinguer le vrai prolétariat d'un prolétariat traître (...) alors ce n'est pas au prolétariat de chair et d'os qu'on a affaire mais à l'Idée de prolétariat: une de ces Idées que Marx tournait en dérision."⁽²⁵⁾

El marxismo, en la práctica, no siempre niega la libertad, pero teóricamente sí. La misma noción de acción carecería de sentido si la historia transcurriese según una evolución mecánica en la cual los sujetos humanos no fuesen sino elementos pasivos movidos por fuerzas extrañas; pero no es así y prueba de ello es que el revolucionario marxista, tanto si actúa como si incita a la acción, se presenta como un sujeto libre.

Sin embargo, señala Beauvoir, llama la atención el hecho de que, precisamente en nombre de la acción, los marxistas condenen una filosofía de la libertad como es el existencialismo. Dicen que la existencia de la libertad haría imposible las acciones concertadas, con el argumento de que, si el individuo no

24

Este tipo de crítica se encuentra también en SARTRE: MATERIALISME ET RÉVOLUTION. Situations III. N.R.F. Gallimard, Paris, 1949, págs. 135-225. El trabajo fue escrito y publicado en T.M. en 1946. La recepción del marxismo en Beauvoir respondió a una motivación filosófica antes que política. En su autobiografía - F.A. y F.C. - ha explicado con gran honestidad cómo fue cambiando su posición ante lo social, en sintonía con la de Sartre, desde 1929 hasta después de la guerra, evolucionando desde una postura de puros intelectuales desarraigados, sólo entregados a su "obra futura", hasta la toma de posiciones en la práctica, cuyos primeros pasos fueron, precisamente, la escritura de estos tratados morales de los que ahora nos ocupamos. Su primer contacto con el marxismo data de 1929 -lectura de El Capital en la Biblioteca Nacional-, luego continúa la lectura de MARK, R. LUXEMBURGO, TROTSKI y FAREMAN en 1933. Pero es en 1945 solamente cuando, convencida de que su suerte "estaba indisolublemente ligada a la suerte de todos los hombres" considera que es el momento de llevar a cabo opciones prácticas, declarando, al mismo tiempo, que en este terreno, Sartre se sentía comprometido de una forma más radical. Volveremos sobre la cuestión en la segunda parte de este trabajo.

25

Ibid., págs. 27-28.

estuviese constreñido por el mundo externo a querer esto mejor que aquello, no tendría ninguna razón para no abandonarse a sus caprichos. Es el mismo argumento de los que se rigen por mandamientos sobrenaturales; tanto el marxista como el cristiano creen que obrar libremente es renunciar a la justificación de los actos. Porque tal justificación habría de incardinarse, en el caso del cristiano, en el mandato divino y, en el caso del marxista, en la causa revolucionaria.

Entonces, continúa diciendo, ¿no hay elección por parte del hombre? Porque, por otro lado, la empresa revolucionaria pretende tener un sentido humano, es decir, no reduce la acción moral a proceso natural. Precisamente el marxismo critica las morales idealistas por no implicarse en el mundo. Lenin decía: "Acción moral es toda acción útil al partido, inmoral toda acción dañina al partido". Esta afirmación tiene doble filo: por un lado rechaza los valores caducos pero, por otra parte, indica que la acción política es una manifestación total del hombre, tanto como deber ser cuanto como ser. E indica, además, que es una acción efectiva, no abstracta. Luego es contradictorio rechazar el momento de la elección, que es precisamente el momento de la transición del espíritu a la naturaleza, del cumplimiento concreto del hombre y de la moral.

Nosotros, los existencialistas -concluye Beauvoir-, creemos en la libertad⁽²⁶⁾. Y pensamos que desde la libertad podremos descubrir un principio de acción cuyo alcance sea universal:

"Le propre de toute morale c'est de considérer la vie humaine comme une partie que l'on peut gagner ou perdre, et d'enseigner à l'homme le moyen de gagner".⁽²⁷⁾

Hemos visto que el propósito original del hombre es ambiguo; quiere ser y, en la medida en que coincide con esa voluntad, fracasa; quiere desvelar el ser y, en la medida en que coincide con esa voluntad, gana. Ahora bien, el desvelamiento implica una tensión perpetua para mantener el ser a distancia, para arrancarlo al mundo y afirmarse como libertad. Querer el desvelamiento del mundo y querer ser libre es lo mismo:

²⁶ "Quoiqu'il en soit, nous croyons quant à nous à la liberté" son sus palabras. Ibid., pág. 32.

²⁷ Ibid., págs. 32-33.

"La liberté est la source d'où surgissent toutes les significations et toutes les valeurs; elle est la condition originelle de toute justification de l'existence; l'homme qui cherche à justifier sa vie doit vouloir avant tout et absolument la liberté elle-même: en même temps qu'elle exige la réalisation de fins concrètes, de projets singuliers, elle s'exige universellement. Elle n'est pas une valeur toute constituée qui se proposerait du dehors à mon adhésion abstraite, mais elle apparaît (non sur le plan de la facticité mais sur le plan moral) comme cause de soi: elle est appelée nécessairement par les valeurs qu'elle pose et à travers lesquelles elle se pose; elle ne peut pas fonder un refus d'elle-même, car en se refusant elle refuserait la possibilité de tout fondement. Se vouloir moral et se vouloir libre, c'est une seule et même décision".⁽²⁸⁾

En la última proposición de esta cita queda explicitado el fundamento ontológico de la moralidad según la filosofía existencial. Pero todavía Beauvoir quiere hacer más explícitos los fundamentos, y lo hace respondiendo a las preguntas que un profano al existencialismo podría formular: ¿Qué sentido tiene "quererse libre" si ya somos libres?, porque parece contradictorio considerar la libertad como un logro moral si ya era un dato originario.⁽²⁹⁾

3. La asunción de la libertad, fundamento de la moralidad.

Si somos pero "no nos queremos libres" -dice- nos quedamos en la pura facticidad, en la contingencia; la espontaneidad de nuestro ser libre sería entonces comparable con el clinamen de los átomos epicúreos cuyo movimiento no se justifica. Y no es así; la personalidad humana se proyecta siempre hacia algo. El psicoanálisis ha mostrado que incluso en los actos fallidos y en las crisis

28

Ibid., págs. 33-34. Subrayado nuestro.

Otra vez el tema sartreano de la moral ontológica y también la repetición de la idea de que asumir la existencia es elegir la moral: "Elijo al mundo eligiéndome a mí mismo", se dice en E.N. Pero Beauvoir va más allá, afirmando que en el terreno de la ética quererse libre es un imperativo universalizable. Y también va más allá al afirmar que, en el terreno de la moral, la voluntad es causa sui, indicando, de esta modo, que querer la libertad y aumentar la libertad son la misma cosa. Sartre no llegó a tal afirmación, sino solamente a declarar que, en la medida en que la conciencia es libre fundamento de sus posibles, es fundamento de su ser futuro. Y a esto es a lo que se llama voluntad. Ahora bien, una vez alcanzado el posible que proyectó el ser humano, se encuentra como estaba antes de proyectar: "gratuit jusqu'au moelles". C.D.G., págs. 140-41.

29

Sartre, en la línea heideggeriana a que ya nos hemos referido, había denominado a esto autenticidad: llevar a su existencia plena su ser-en-situación. Beauvoir desarrolla esta noción en el ámbito moral según exponemos en el apartado siguiente.

fundarse en algo, ha de fundarse en la propia estructura de la realidad humana.

Cuando reniego de mi propia condición humana, cuando eludo la elección, lo que quiero es no quererme libre: entonces la espontaneidad del sujeto queda tronchada en vana palpitación viviente; su movimiento hacia el objeto se transforma en una huida, él mismo se hace ausencia. Ahora bien, si asumo mi proyecto, me afirmo como ser moral:

"Pour convertir cette absence en présence, ma fuite en volonté, il faut que j'assume positivement mon projet; il ne s'agit pas de me replier sur le mouvement tout intérieur et d'ailleurs abstrait d'une spontanéité donnée, mais d'adhérer au mouvement concret et singulier par lequel cette spontanéité se définit en se jetant vers une fin; c'est à travers cette fin qu'elle pose que ma spontanéité se confirme en se réfléchissant sur elle-même. Alors d'un seul mouvement, ma volonté, fondant le contenu de l'acte, se légitime par lui".⁽³¹⁾

Queda así fundamentada la moral como una consecuencia de los planteamientos ontológicos de *L'Être et le Néant*. Quedan así las acciones humanas *justificadas* por la asunción del libre proyecto que brota espontáneamente de nuestra estructura de seres libres. Pero no antes; antes de la asunción no hay moralidad. Hace falta que el hombre acepte positivamente su proyecto -que eso es asumir la libertad- y con ello Beauvoir señala el paso del ámbito de la ontología al de la moral, estrechamente imbricado en aquél.

Tal justificación de las acciones humanas exige una tensión constante, pues no hay que olvidar, como ya se señaló en *Pyrrhus et Cinéas*, que nunca alcanza el estado de realizada; necesitamos continuamente que se realice. Dicho en otros términos, el proyecto nunca está fundado del todo, necesitamos continuamente renovar su fundación. Y sabemos, por *Pyrrhus et Cinéas*, los rodeos ilegítimos que cabe hacer para evitar la angustia de esta elección permanente, los cuales aquí se limita a enumerar: el perderse en el objeto (o falsa objetividad) y la servidumbre de la seriedad ("*l'esprit de sérieux*").

31

Ibid., pág. 36.

Beauvoir mantiene aquí una diferencia de nítiz en relación con Sartre. Para éste la asunción tiene un sentido fenomenológico, para Beauvoir el fundamento de la moralidad es reduplicación de aquella espontaneidad ontológica.

Queda, repetimos, fundamentada la moral, pero desde el punto de vista formal. Ahora hemos de pasar al plano de los contenidos. Y, para comenzar, se nos plantea la siguiente pregunta: ¿Podemos querernos libres a través de cualesquiera contenidos? Desde luego que no. Ninguna moral ha sostenido tal cosa, y tampoco la moral existencialista lo sostiene, aunque algunas malinterpretaciones hayan lanzado anatemas contra ella por haberlo entendido así.

Lo primero que hay que tener en cuenta es que la voluntad moral -la voluntad de libertad- se desarrolla a través del tiempo. Es a través de una secuencia temporal como tiene lugar la propuesta de fines y como la libertad se va confirmando y realizando -según vimos en *Pyrrhus et Cinéas*-. Por las mismas razones, no se plantea un niño cuestiones morales, pues es preciso que los momentos de una vida puedan organizarse en conducta para que haya sujeto moral, es decir, para que se pueda elegir y decidir. Y no sólo eso, sino que cualquier proyecto moral deja de serlo si no lo quiero a través de toda mi existencia³²), porque querer es comprometerse a perseverar en la voluntad. Y si el querer lo es de un fin puntual e instantáneo, entonces se precisa que tal fin, en el cual me supero, sea punto de partida hacia una nueva superación.

La segunda consideración que debe hacerse, continúa Beauvoir, es que en este camino de desvelar el mundo en que consiste la moralidad humana, la voluntad va afirmándose frente a obstáculos y que, debido a la contingencia de la facticidad, ciertos obstáculos son superables, pero otros no. Es lo que quería expresar Descartes cuando decía que la libertad del hombre es infinita, pero su poder limitado.³³) ¿Cómo puede conciliarse la existencia de límites con la idea de una libertad que se confirma como unidad y movimiento indefinido? Vuelve aquí Beauvoir una vez más sobre la cuestión de la situación, que es verdaderamente obsesiva en este tratado, con las siguientes consideraciones.

1. Hay situaciones en que la posibilidad de realizar el proyecto es nula porque lo que nos planteamos es imposible, como en el caso en que decida derribar un muro a puñetazos. Caso límite que no tiene aquí otro valor que el pedagógico.

³² Alusión, sin nombrarlo, al "proyecto fundamental" sartreano, noción ya presente en *E.N.* y ampliamente desarrollada en *I.F.*. El proyecto fundamental es el proyecto *princeps* que informa y colorea la personalidad de un ser humano.

³³ Consideración que inspiró a Beauvoir la distinción expuesta en *Pyrrhus et Cinéas* entre *liberté* y *puissance*. *Ibid.*, pág. 40. Cfr. también pág. 34 de este trabajo.

2. Pero hay situaciones *morales*, como la de la persona que de joven soñó con un futuro glorioso y llegada a la edad madura se encuentra con que su esfuerzo no ha conseguido los resultados que esperaba. Su proyecto ha fracasado. Y, cuando un proyecto fracasa, declaramos con amargura que hemos perdido el tiempo y malgastado nuestras fuerzas; el fracaso ha destrozado esa parte de nosotros mismos que habíamos comprometido en el esfuerzo. Para eludir tal dilema, los estoicos predicaron la indiferencia. Pero lo único que se salva con esta actitud es una libertad abstracta, porque se vacía a la libertad de contenido y de verdad: se salvan las limitaciones de la libertad negándolas. Y el poder del hombre deja de estar limitado porque se ha anulado.⁽³⁴⁾

Beauvoir defiende en este punto, como Sartre, que por muchas limitaciones que ofrezca la situación, en toda situación moral es posible ejercer la libertad. Frente a los estoicos, argumenta:

"C'est la singularité du projet qui détermine la limitation du pouvoir; mais c'est elle aussi qui donne au projet son contenu et qui lui permet de se fonder.(...) Il y a des gens à qui l'idée d'échec inspire une telle horreur qu'ils se retiennent de jamais rien vouloir: mais nul ne songerait à considérer cette morne passivité comme le triomphe de la liberté".⁽³⁵⁾

La moral fundamentada sobre la ontología existencial nos permite superar el dilema de si es o no posible la realización de la libertad. Si, como hemos visto, la libertad humana asume su función de desvelar el ser, no de apropiárselo -empeño ontológicamente imposible-, entonces sí podremos, a través del ejercicio de la libertad, desarrollar nuestra vida moral:

"En vérité pour que ma liberté ne risque pas de venir mourir contre l'obstacle qu'a suscité son engagement même, pour qu'elle puisse encore à travers l'échec poursuivre son mouvement, il faut que, se donnant un contenu singulier, elle vise à travers lui une fin qui ne soit aucune

³⁴ Las críticas al estoicismo como libertad abstracta se encuentran también en Sartre en C.D.G. y C.P.R.

³⁵ Ibid., pág. 41.

chose, mais précisément le libre mouvement de l'existence."³⁶)

No otra cosa hace la persona que sabe enfrentarse -como suele decirse- con la adversidad: rehacer su vida después de una catástrofe afectiva o material, restablecer sus relaciones con el entorno, afirmar la independencia de su libertad en relación con las cosas:

"Ainsi, lorsque Van Gogh malade accepte sereinement la perspective d'un avenir où il ne pourra plus peindre, il n'y a pas là résignation stérile; la peinture était pour lui un mode de vie personnelle et de communication avec autrui qui pouvait sous une autre forme se perpétuer jusque dans un asile. Dans un tel renoncement le passé se trouvera intégré et la liberté confirmée; il sera vécu à la fois dans le déchirement et dans la joie (...). Mais le dépassement n'est concevable que si le contenu [est visé] (...) comme dessinant en lui des possibilités neuves (...): ma liberté ne doit pas chercher à capter l'être mais à le dévoiler; le dévoilement c'est le passage de l'être à l'existence; le but visé par ma liberté c'est de conquérir l'existence à travers l'épaisseur toujours manquée de l'être."³⁷)

El contenido de la moral no va a plasmarse en la consecución de fines determinados, de objetivos precisos: el fin no ha de ser ninguna "cosa" - se ha dicho más arriba-, sino el libre movimiento de la existencia, que no es sino la libertad. Ya vimos en Pyrrhus et Cinéas que el contenido de la acción moral se concretaba en "liberar la libertad". Y ahora veremos que este liberar la libertad, este hacerse- y posibilitar que se haga- el hombre más libre no se consigue con el sometimiento a un código sino con la aceptación libre y comprensiva de un programa que, en definitiva, no consiste sino en hacer posible que el hombre alcance su plenitud humana, que sea plenamente hombre. La moral existencial viene así a cerrar el círculo que se inicia en la ontología, en la que se concibe la realidad humana como libertad; viene a ratificar lo que ya sabíamos, y a hacerlo posible en su máximo grado. Es, pues, una moral formal, según la división clásica, puesto que no materializa sus fines -no proporciona un referente concreto-, ni presenta un código de preceptos. Es también una moral

36

Ibid., pág. 41. Subrayado nuestro.

SARTRE en: C.D.G. escribía: "Cet être-valeur qui nous constitue en tant que valeur de nos horizons (...) c'est le surmoi toujours mouvant de la réalité humaine elle-même". Carnet III. Ibid., pág. 137.

37

Ibid., págs. 42-43.

autónoma porque se fundamenta en el sujeto humano. La vida moral es posible, sí; pero sólo si, a pesar de los obstáculos y de los fracasos, el hombre puede seguir disponiendo su futuro. Es decir, sólo si la situación le ofrece posibilidades de actuar.

No puede quererse la libertad si no se quiere como movimiento indefinido, rechazando toda constricción que pueda detener su impulso hacia ella misma. Ahora bien, hay dos tipos de constricciones, como vimos antes, que ahora llama Beauvoir naturales o positivas y negativas respectivamente. Vamos a centrarnos en las segundas porque es aquí donde continúa la argumentación iniciada³⁸): son las que corresponden a lo que hemos llamado arriba situaciones morales. Se trata de constricciones que son producidas por una libertad humana, aquellas cuyo obstáculo productor es un ser para-sí.

Este tipo de constricciones negativas se superan no sólo rechazándolas sino dando un contenido al rechazo en forma de acción positiva, esto es, como evasión, como lucha política o como revolución; entonces la transcendencia humana tiene como objetivo tanto la destrucción de la situación dada cuanto el futuro que se sigue de su acción destructora³⁹); de este modo reanuda su relación indefinida consigo misma. El punto extremo de este tipo de constricción es la situación-límite ante la cual es imposible dar contenido al rechazo: en este caso solamente se puede rechazar definitivamente la situación con el suicidio.

Y termina estas reflexiones diciendo:

"On voit que d'une part la liberté peut toujours se sauver, car elle se réalise comme dévoilement d'existence à travers ses échecs mêmes et elle peut encore se confirmer par une mort librement choisie. Mais d'autre part les situations qu'elle dévoile à travers son projet vers elle-même n'apparaissent pas comme équivalentes: elle pose comme privilégiées celles qui lui permettent de se réaliser comme mouvement indéfini; c'est-à-dire qu'elle veut dépasser tout ce qui limite son pouvoir; et ce pouvoir cependant est toujours limité. Ainsi, de même que la vie se confond avec le vouloir vivre, la liberté apparaît toujours comme mouvement de

³⁸ Ver páginas 71-72, *supra*.

³⁹ Sartre en *C.P.M.* lleva a cabo un largo e interesante análisis fenomenológico sobre la rebelión contra la opresión, que tipifica como la violencia del oprimido y sobre el que habremos de volver más adelante.

libération. C'est seulement en se prologeant à travers la liberté d'autrui qu'elle parvient à dépasser la mort elle-même et à se réaliser comme unité indéfinie(...). Les mots 'se vouloir libre' ont un sens positif et concret. Si l'homme veut sauver son existence, c'est qu'il est seul à même se faire, il faut que sa spontanéité originelle s'élève à la hauteur d'une liberté morale en se prenant elle-même pour fin à travers le dévoilement d'un contenu singulier".⁽⁴⁰⁾

Hagamos un resumen del camino recorrido:

1. El acto fundacional de la moral es aquel por el que asumo mi libertad constitutiva: si quiero hacerme libre, me constituyo en sujeto moral.
2. Este querer hacerme libre no es algo abstracto sino positivo y real. Para que este querer se realice es preciso que la situación lo haga posible; no es que la situación lo anule de iure, pero sí de facto.
3. Para que de facto me sea posible realizar la libertad necesito poder superar las constricciones que, en forma de situación, la limitan. Si puedo, entonces realizo mi libertad moral.

Y señalemos las diferencias entre la noción de situación de Sartre y de Beauvoir, precisada ya en este tratado con las connotaciones que tendrá en su obra posterior:

Para Sartre, la situación no es límite de la libertad. La libertad siempre es en situación. Y no hay situación sin libertad: son términos complementarios. La situación siempre es hermeneutizada por la libertad y la libertad siempre un movimiento concreto de desvelamiento de la situación. No hay jerarquía de situaciones porque libertad y situación se interpenetran.

Mientras que, en Beauvoir, la situación delimita el alcance de la libertad. Es una noción más opaca que la de Sartre, en el sentido de que no se interpenetra con la libertad, sino que constituye una barrera ante ella, en muchos casos insuperable para el sujeto. Por eso establece una jerarquía de situaciones, constituida por los diferentes grados de posibilidad que ofrecen para el cumplimiento de la libertad. Hay situaciones "privilegiadas" en las que la

⁴⁰ Ibid., pág. 46.

libertad se cumple en grado máximo y otras en las que las posibilidades de realización de la libertad son mínimas: son las situaciones de esclavitud, como el caso de las mujeres en el harén o de los esclavos negros en América, ejemplos vivos de mínimo grado de libertad.

Por lo demás esta noción se sitúa en el contexto más amplio de una concepción **real** de la libertad -no **formal**, de tipo estoico- ya expresada en Pyrrhus et Cinéas cuando, retomando por su cuenta la metáfora kantiana de la paloma, declara que el aire que precisa para remontar su vuelo son "les autres", los demás seres humanos.

CAPITULO QUINTO. LA MALA VOLUNTAD Y SUS FIGURAS.

1. La posibilidad de no quererse libre.

Siguiendo la construcción de la moral existencial, nos encontramos ahora ante una nueva cuestión, que Beauvoir deja planteada al final de la primera parte de la obra que estamos analizando y que desarrolla en la segunda. La cuestión es la siguiente:

Si no hay para el hombre otra manera de justificar su existencia que quererse libre, ¿cómo puede no elegir la libertad? O, dicho en otras palabras: ¿es posible la mala voluntad, el mal moral?

Este problema se encuentra planteado en todas las morales, ya que precisamente la posibilidad de una voluntad perversa da sentido a la idea de virtud. Algunos filósofos morales como Sócrates, Platón y Spinoza han negado entidad al mal porque concebían el Bien como algo transcendente al hombre y, por tanto, podían explicar la falta como error.

Pero si admitimos, con las morales autónomas, que el mundo moral es el auténticamente querido por el hombre -dice Beauvoir- la posibilidad de error desaparece y resulta muy difícil dar cuenta de la existencia del mal, de la mala voluntad. Así, en la moral kantiana, donde el agente moral elige como voluntad puramente racional, no se comprende de qué manera habría de rechazar la ley que él mismo se da. Nosotros, declara Beauvoir, también definimos la moral como adhesión a sí y por eso decimos que el hombre no puede, positivamente, optar entre la negación y la asunción de su libertad, pues desde el momento en que opta ya se asume como libre. Pero, a diferencia de Kant, no definimos al hombre como pura positividad sino como negatividad originaria, como ser constitutivamente a distancia de sí, ser que no puede coincidir consigo mismo, que no se reencuentra jamás consigo mismo. Por ese perpetuo juego de lo negativo que encierra en su interior, huye continuamente de la libertad; por ello es posible para nosotros la mala voluntad y, recíprocamente, tiene sentido la expresión "quererse libre".

"Non seulement nous affirmons donc que la doctrine existentialiste permet l'élaboration d'une morale, mais il nous apparaît même que c'est la seule philosophie où une morale ait sa place; car dans une métaphysique de la transcendance, au sens classique du mot, le mal se réduit à l'erreur; et dans les philosophies humanistes, il est impossible d'en rendre compte, l'homme étant défini comme plein dans un monde plein. L'existentialisme seul fait, comme les religions, une part réelle au mal; et c'est peut-être ce qui le fait juger si noir: les hommes n'aiment pas se sentir en danger. Pourtant c'est parce qu'il y a un vrai danger, de vrais échecs, une vraie damnation terrestre, que les mots de victoire, de sagesse ou de joie ont un sens. Rien n'est décidé d'avance et c'est parce que l'homme a quelque chose à perdre et qu'il peut perdre qu'il peut aussi gagner"(¹).

De modo que, se dan en la propia condición humana las condiciones para no cumplirse como tal, los requisitos para no asumirse como ser, para no "hacerse carencia de ser para que haya ser" -según la fórmula de Sartre-. El juego de la mala fe permite detenerse en cualquier momento:

"Toutes les erreurs sont possibles, puisque l'homme est négativité et elles sont motivées par l'angoisse qu'il éprouve devant sa liberté":(²)

1. Podemos dudar entre hacernos o no hacernos carencia de ser; es decir, retroceder ante la existencia.
2. Podemos mentirnos, afirmándonos como ser -caso del "hombre serio" o afirmándonos como nada -cual es el caso del nihilista-.
3. Podemos no realizar nuestra libertad más que como independencia abstracta.
4. Podemos, por el contrario, rechazar desesperadamente la distancia que nos separa del ser.

Estos son todos los errores posibles. Y lo son porque el hombre es negatividad, y siente angustia ante su libertad. Y esta angustia le puede conducir a todas esas actitudes. De hecho, los hombres pasan incoherentemente

¹ P.H.A., suivi de P.C., pág. 48.

² Ibid., pág. 49.

de unas a otras. Sigue una descripción teórica de estos errores que acabamos de enumerar.

Y comienza así:

"Le malheur de l'homme, a dit Descartes, vient de ce qu'il a d'abord été un enfant. Et en effet ces choix malheureux que font la plupart des hommes ne peuvent s'expliquer que parce qu'ils se sont opérés à partir de l'enfance. Ce qui caractérise la situation de l'enfant, c'est qu'il se trouve jeté dans un univers qu'il n'a pas contribué à constituer, qui a été façonné sans lui et qui lui apparaît comme un absolu auquel il ne peut que se soumettre."⁽³⁾

Los niños creen en el ser de sus padres y profesores; los toman como divinidades. Creen que ellos también son seres definidos y plenos: un buen chico o un mal chico. Si la condición del niño es metafísicamente privilegiada es porque está libre de la angustia de la libertad al pensar que sus fallos sólo le atañen a él, que sus acciones no comprometen a nadie.

Lo mismo les ocurre a las personas cuya vida transcurre en un mundo infantil porque:

"Maintenus dans un état de servitude et d'ignorance, ils ne possèdent aucun moyen de briser ce plafond tendu au-dessus de leurs têtes; comme l'enfant ils peuvent exercer leur liberté, mais seulement au sein de cet univers constitué avant eux, sans eux".⁽⁴⁾

Tal es el caso de los esclavos negros del siglo XVIII en América y el de muchas mujeres occidentales contemporáneas que no han aprendido a ser libres

³ Ibid., pág. 51.

⁴ Ibid., pág. 54.

En C.P.H. Sartre hace un razonamiento similar en el marco de un aparato teórico de altos vuelos: la discusión del sentido de la historia en confrontación con Hegel. Señala que, ante el oprimido, el opresor siempre busca justificaciones para mantener el statu quo. Estas justificaciones - equivalente sartreano del "universo constituido" de que habla aquí Beauvoir - han sido, sucesivamente, en la historia: la ciudad, Dios, el derecho, la nación y la clase. Estima Sartre que siempre son inauténticas, incluso en el marxismo que, con su objetivo de supresión de las clases, rezuma una ambigüedad similar a la de Hegel en su noción de la libertad porque fluctúa entre la liberación de una situación dada y la realización necesaria de un futuro. Son inauténticas porque ninguna de ellas reconoce la libertad de la conciencia singular. Ibid., págs. 31-178. Beauvoir, sin embargo, adopta una perspectiva mucho más modesta y directa porque se centra, de entrada, en la situación del individuo y señala los condicionamientos que "a ras de tierra" le impiden ejercer su libertad.

porque no se han emancipado a través de un trabajo independiente⁵); unos y otras vivían y viven, respectivamente, una situación infantil. Así, los plantadores sureños consideraban a sus esclavos como "niños grandes" y éstos soportaban con docilidad el paternalismo de sus amos; las mujeres no emancipadas adoptan sin discusión los criterios de sus maridos o de sus amantes y con ello desarrollan rasgos infantiles impropios de su edad adulta, porque están cimentados sobre sentimientos de irresponsabilidad. La famosa "ligereza" o "ingenuidad" de las mujeres, que forma parte de sus encantos según los valores vigentes en la sociedad patriarcal, y que, a veces, se presenta incluso con visos de conmovedora autenticidad, no es más que ausencia de responsabilidad. Lo malo - dice Beauvoir - es que esta inseguridad es, a veces, falsa; encubre una complicidad profunda con el mundo masculino y, prueba de ello es que, cuando el edificio se tambalea, las mujeres se muestran acres, duras, furiosas e incluso más crueles que sus amos. Sin embargo:

"L'ignorance et l'erreur sont des faits aussi inéluctables que les murs d'une prison; l'esclave noir du XVIII siècle, la musulmane enfermée au fond d'un harem, n'ont aucun instrument qui leur permette d'attaquer, fût-ce en pensée, fût-ce par l'étonnement ou la colère, la civilisation qui les opprime: leur conduite ne se définit et ne saurait se juger qu'au sein de ce donné; et il se peut que dans leur situation, limitée comme toute situation humaine, elles réalisent une parfaite affirmation de leur liberté".⁶)

En este texto, ilustrativo de lo que es el "mundo infantil" como mundo donde aún no se dan las condiciones plenas para el cumplimiento de la libertad, texto que es precisamente conocido por subrayar las diferencias entre unas situaciones y otras en cuanto a las posibilidades que ofrecen para el ejercicio de la libertad, volvemos a encontrar una formulación tímida de su aportación a la cuestión de la jerarquía de situaciones. Porque, en efecto, después de haber

⁵ Como puede verse, el tema de la emancipación de las mujeres ya le preocupaba entonces a Beauvoir.

⁶ Ibid., pág. 56.

La constricción a la libertad viene dada por la situación misma, que condiciona la ignorancia. Obsérvese el sentido "fuerte" que Beauvoir confiere a la noción de situación, como ya hemos señalado. Sartre en *C.P.M.* analiza, por esta misma época, la ignorancia como una forma de alienación al otro -que sabe lo que yo no sé- diciendo que, si es mantenida intencionalmente, es la forma más fundamental de la violencia. Y concluye diciendo: "el saber crea la obligación de enseñar". Ahora bien, el análisis de Sartre se sitúa en el plano de la ontología fenomenológica y de la ética, no de la moral vivida. Los análisis de Beauvoir son fundamentalmente morales. En todo caso, para Sartre la infancia, la violencia y la feminidad son tipos corrientes de opresión. Vid. *C.P.M.*, págs. 306 ss. Existe, pues, un paralelismo -no podría ser de otro modo- de "lugares" de reflexión, pero los enfoques son diferentes.

afirmado que la musulmana en el harén y el esclavo del siglo XVIII no tienen medio ninguno de rebelarse contra una civilización que les oprime, vuelve a exponer la teoría sartreana de que en esas, como en cualesquiera situaciones humanas pueden una y otro cumplir una perfecta afirmación de su libertad. ¿Cómo es esto posible si en la primera parte de esta misma obra nos ha dicho -como hemos indicado más arriba- que hay situaciones de absoluta constricción, otras privilegiadas -porque posibilitan el cumplimiento de la libertad- y que entre las privilegiadas hay grados?

La única interpretación que nos parece posible es la siguiente: el problema de la relación libertad-situación ha sido y, tal vez, incluso, está siendo todavía discutido por esta época con Sartre -quien, a la sazón, escribe sus *Cahiers pour une morale*-. Beauvoir acepta el planteamiento general sartreano pero, al mismo tiempo, no puede soslayar lo que para ella es evidente, y lo será cada vez más a medida que su propia obra avance; es decir, que el contexto social tiene un peso insoslayable en las posibilidades de la acción individual. Por otra parte, su formación filosófica, que no recibió directamente el impacto de la fenomenología -sino indirectamente, a través de Sartre,- le permite mayor libertad para descargar a la conciencia de responsabilidades.

2. La nostalgia de la irresponsabilidad.

Las siguientes consideraciones sobre la incidencia de la infancia⁽⁷⁾ en la configuración de la conciencia adulta, se enmarcan en la perspectiva del psicoanálisis existencial, siguiendo los planteamientos de *L'Être et le Néant*. Toma como punto de referencia nodal la elección original, señalando la incidencia fundamental de las vivencias infantiles en la vida adulta, aspecto en el cual coinciden tanto el psicoanálisis empírico como el existencial.⁽⁸⁾

⁷ Se observa en Beauvoir una atención sustantiva a las edades de la vida, ya desde los primeros escritos filosóficos, que no se encuentra en la obra de Sartre. Su misma autobiografía señala, en sus títulos, edades de la vida. Y, en esta perspectiva, no es casual su posterior atención a la vejez, uno de los temas capitales de su pensamiento filosófico.

⁸ A lo largo de su autobiografía hay múltiples referencias a sus lecturas y a sus posiciones con respecto al psicoanálisis freudiano en general y a sus autores. Su actitud es al principio de distanciamiento, luego de crítica de ciertos principios psicoanalíticos, pero siempre denota un gran interés por una teoría que, como señalaré en D.S., ha traído a nuestro conocimiento que todo factor de la vida psíquica ha tenido antes un sentido humano. En F.A.: "Freud a tout à fait raison de lier [ce bonheur] à l'assouvisement des convoitises enfantines (...). Je l'ai remarqué souvent: les gens dont les premières années ont été dévastées par un excès de misère, d'humiliation, de peur ou -surtout- de ressentiment, ne sont capables, dans leur maturité, que de satisfactions abstraites: argent, notoriété, puissance, respectabilité." Ibid., págs. 33-34.

Es muy poco frecuente -dice- que se mantenga una visión infantil del mundo pasada la adolescencia. Si ya durante la infancia surgen algunos interrogantes del tipo: "¿Por qué hay que obrar así? ¿Para qué sirve hacer tal cosa? ¿Qué ocurriría si obrase de otra manera?", cuando llega a la adolescencia, el ser humano percibe las contradicciones que enfrentan a los adultos entre sí; caen éstos para él de su pedestal de dioses y descubre, al mismo tiempo, la realidad que le rodea. Se da cuenta de que los valores, las costumbres, el lenguaje, la moral, todo procede de esas "inciertas criaturas" que son los adultos y de que ha llegado el momento de participar en la configuración del mundo. Se hunde el mundo de seriedad en que vivía inmerso, lo cual, por una parte, es una liberación pero, de otro lado, causa de desconcierto. Se ve arrojado en un mundo que no está del todo hecho, apresado por una libertad que no le ancla a nada, abandonado, injustificado, ¿qué hacer ante esta nueva situación?

"C'est à ce moment qu'il se décide; si l'histoire qu'on pourrait appeler naturelle d'un individu: sa sensualité, ses complexes affectifs, etc., dépend surtout de son enfance, c'est l'adolescence qui apparaît comme le moment du choix moral: alors la liberté se révèle et il faut décider de son attitude en face d'elle. Sans doute cette décision peut toujours être remise en question, mais en fait les conversions sont difficiles, parce que le monde nous renvoie le reflet d'un choix qui se confirme à travers ce monde qu'il a façonné; ainsi se noue un cercle de plus en plus rigoureux, d'où il devient de plus en plus improbable que l'on s'échappe."(⁹)

El lastre que sigue a un hombre por el hecho de haber sido un niño consiste en que, como al principio le fué ocultada su libertad, durante toda la vida añorará la época en que ignoraba sus exigencias. Y consiste también en que, aunque la elección moral es libre, las motivaciones de sus actitudes morales están en su infancia.

"Le drame du choix originel, c'est qu'il s'opère instant par instant pour la vie tout entière, c'est qu'il s'opère sans raison, avant toute

⁹ Ibid., pág. 58.

raison, c'est que la liberté n'y est présente que sous la figure de la contingence".⁽¹⁰⁾

Es decir, la elección original, que es -como Sartre señaló en *L'Être et le Néant* ⁽¹¹⁾- la manera original que cada uno tiene de elegir su ser, la cual se manifiesta a través de los proyectos empíricos y concretos, viene marcada por la forma de vivir y de ejercer su libertad el hombre cuando era niño, cuando aún ignoraba la faz inquietante de la libertad adulta, cuando se entregaba sin preocupación a sus caprichos, a sus risas, a sus lágrimas, a sus cóleras sin sospechar que estaban dejando en él una huella indeleble. Beauvoir hace una comparación de este estado con la teoría calvinista de la predestinación diciendo que la contingencia, bajo cuya figura está presente la libertad, es comparable, por su arbitrariedad, con la manera en que el Dios de Calvino reparte la gracia:

"Cette contingence n'est sans rappeler l'arbitraire de la grâce distribuée par Dieu dans la doctrine de Calvin; ici aussi il y a une sorte de prédestination provenant non d'une tyrannie extérieure, mais de l'opération du sujet même."⁽¹²⁾

Es decir, que la equivalencia laica de estos dones divinos serían las formas de elección del sujeto en situación cuando aún era un niño y no tenía una vivencia cabal de la libertad, cuyas huellas marcan para toda la vida y cuyo sentido se ocupa de desvelar el psicoanálisis existencial.⁽¹³⁾

Sin embargo, sigue Beauvoir, nosotros los existencialistas, pensamos que el hombre siempre puede volver sobre sí mismo, que no hay elección que no pueda ser salvada. Y es en el momento de la justificación de la elección, en el momento de su asunción libre y voluntaria, cuando la actitud humana se sitúa en el plano

¹⁰ Ibid., pág. 59.

¹¹ Ibid., IV parte, cap. II, I. *La psychanalyse existentielle*.

¹² Ibid., pág. 59.

Hay, en esta comparación, ecos kierkegaardianos en clave no religiosa: el individuo tendrá que asumir una finitud que, para Beauvoir es un hecho del que el hombre, como tal, no es autor. Lo mismo que, en Kierkegaard, tenía que asumir la finitud como culpa heredada.

¹³ Por esta época, Sartre está llevando a cabo su primer estudio psicoanalítico existencial: Baudelaire (1947). Según los análisis de Sartre, la atormentada y contradictoria personalidad de Baudelaire se explica por una elección original que, naturalmente, dado su planteamiento, no es inconsciente, pero sí de mala fe, por cuanto que orienta su vida por valores ya dados, no crea los valores, luego no ejerce la libertad de un modo auténtico.

moral. Esto sucede a través de toda la vida adulta. No antes; porque antes el sujeto no es todavía responsable⁽¹⁴⁾, aunque la conducta del niño ya sea susceptible de despertar simpatías y antipatías. Cuando ya es adulto, a lo largo de su vida, el hombre es un ser que se vierte en el mundo haciéndose carencia de ser; de esta manera reviste al mundo de significación humana, lo desvela. Incluso el más desheredado de los hombres experimenta, en este movimiento de versión al mundo, el gozo de existir⁽¹⁵⁾: manifiesta así la existencia como felicidad y el mundo como fuente de gozo.

Ahora bien, cada hombre se hace carencia de diferentes aspectos de ser, más o menos profundos y ricos. Lo que llamamos vitalidad, sensibilidad, inteligencia no son cualidades dadas o "naturales" de las personas, sino su singular manera de arrojarle en el mundo y de desvelar el ser. Cada cual se vierte a partir de sus posibilidades fisiológicas sí, pero estas posibilidades no son hechos brutos, sino expresiones de nuestra relación con el mundo -ni siquiera el cuerpo es un hecho bruto- y así, la vitalidad es producto de la libre generosidad; la inteligencia, de la buena voluntad; la sensibilidad no es sino atención al mundo y a sí mismo. El valor de estas cualidades estriba en que, mediante ellas, aparecen en el mundo significaciones, fines; ellas descubren razones de existir, nos ratifican en el orgullo y el gozo de nuestro destino humano. En la medida en que perduran en el individuo, por muy abominable que sea como personalidad, siguen despertando atracción sobre los demás. Tal fué el caso de Goëring, de quien se dice que, en el proceso de Nüremberg, sedujo a los jueces por la vitalidad que emanaba de él.⁽¹⁶⁾

3. El sub-hombre.

La encarnación de la peor voluntad moral, el mayor de los errores en que el hombre puede caer por angustia ante la libertad, el más bajo grado en la

¹⁴ Aquí el pensamiento de Beauvoir es paralelo pero diferente del de Sartre. Si bien asume la idea sartreana de la elección original, con lo cual se alinea en la perspectiva del psicoanálisis existencial, más influida -o más de acuerdo- que Sartre con el psicoanálisis empírico -como tendremos ocasión de mostrar en la segunda parte de este trabajo-, incorpora a la reflexión filosófica el tema de las edades de la vida y sostiene que la libertad irrumpe en la adolescencia, no antes. Según la noción sartreana de libertad-destino -ampliamente desarrollada en I.F.-, para Sartre la libertad y, por tanto, la justificación de la elección, existe ya desde la infancia: el niño ya hace algo con lo que han hecho de él en la oscuridad de "le vécu". Mientras que para Beauvoir, la infancia es solamente destino, no libertad.

¹⁵ El gozo de la existencia es un tema genuinamente beauvoiriano. En Sartre "la joie" está mucho más unida a la idea de creación: sólo si se crea se desprende la vivencia de "la joie". Vid., C.P.M. págs. 501-507.

¹⁶ Esta larga descripción del ser-en-el-mundo, paralela a las descripciones ontológico-fenomenológicas de E.N., 2ª parte, especialmente capítulos I y III, en Beauvoir aparece revestida de una profunda comprensión empática de la condición humana que imprigna su peculiar humanismo y denota una sensibilidad diferencial con respecto a Sartre. Paralelismo también aquí con Sartre para quien la "sottise" es opresión. Vid. C.P.M. págs. 336 ss.

escala de la inmoralidad lo ocupan los hombres que carecen de ese calor vital que confieren al hombre sus cualidades. Se trata de los hombres calificados y condenados por tibios en el Evangelio⁽¹⁷⁾. Ello nos recuerda también a los "ciegos y sordos" de Heráclito, esos hombres que: "Se quedan sin comprender al Logos (...) lo mismo antes de haberlo oído que una vez que lo han oído"⁽¹⁸⁾. Porque, si existir es hacerse carencia de ser, arrojarse en el mundo, los que se empeñan en frenar este movimiento original son verdaderos sub-hombres: sin deseo, sin amor. Su apatía es la manifestación de un miedo radical ante los riesgos y la tensión que implica la existencia. Son hombres que rechazan la "pasión" de ser hombres, el desgarramiento y el fracaso de ese impulso hacia el ser que siempre falla el blanco, es decir, la existencia misma.

La pobreza de sus proyectos les impide intentar legitimarlos. Del mismo modo que el mal pintor pinta cuadros malos y se contenta con ello, mientras que el buen artista encuentra en el valor de su propia obra motivos para superarse, el tibio no descubre a su alrededor más que un mundo insignificante y gris que no le suscita ningún deseo de sentir, de comprender, ni de vivir. Es un hombre que existe y que se trasciende, sí. Que se marca ciertos fines, que erige algunos valores, pero que se apresura a borrar esas sombras fugaces que son sus obras porque toda su conducta tiende a anular sus propios fines, a aniquilar el sentido de su superación con la incoherencia de sus proyectos, con sus caprichos desordenados o con su indiferencia. No puede renunciar al hecho de su presencia en el mundo; pero la reduce a eso, a puro hecho. Se queda en la nuda facticidad de su existencia.

Los sub-hombres provocan el desprecio porque los demás hombres les reconocen como responsables de sí mismos por el hecho de no quererse responsables. Y es que rechazar la existencia es una forma de existir; nadie puede conocer la paz de la tumba mientras vive. Ellos querrían ignorarse, olvidarse, ausentarse del mundo y de sí mismos; pero eso no es posible porque la nada que atraviesa el corazón del hombre es también la conciencia que él tiene de sí mismo: su negatividad se revela positivamente como angustia, deseo, llamada, desgarramiento. Y el sub-hombre elude el retorno auténtico a lo positivo. Tanto como el comprometerse en un proyecto, teme la disponibilidad ante el futuro al que

¹⁷ No podíamos esperar otra conducta que ésta como maldad suprema en una moral cimentada sobre la asunción de la libertad.

¹⁸ Fr. 1. Sexto, Adv. math. VII, 132. En: G.S. KIRK y J. E. RAVEN: Los filósofos presocráticos. Gredos. B.H.F. 63, Madrid, 1979, pág. 266.

le arrojan sus posibilidades. Por eso se refugia en los valores establecidos del mundo "sérieux": se adhiere a ciertas opiniones, se esconde tras cualquier etiqueta, se refugia en la violencia verbal e incluso física para ocultar su indiferencia. El sub-hombre es un ser peligroso porque se realiza en el mundo como una fuerza ciega e incontrolada que puede ser captada al servicio de cualquier programa.

"Dans les lynchages, les pogromes, dans tous les grands mouvements sanglants et sans risques qu'organise le fanatisme du sérieux et de la passion, c'est parmi les sous-hommes que se recrute la main d'oeuvre (...). A travers un monde privé de sens, le sous-homme s'achemine vers une mort qui ne fait que confirmer sa longue négation de lui-même(...) le caractère étranger d'un univers avec lequel il n'a créé aucun lien suscite aussi en lui la peur. Ecrasé par les événements présents, il est égaré devant les ténèbres de l'avenir que hantent des spectres effrayants: la guerre, la maladie, la révolution, le fascisme, le bolchevisme (...) le sous-homme ne sait trop ce qu'il y a à perdre, puisqu'il ne possède rien, mais cette incertitude même renforce sa terreur: ce qu'il craint en fait, c'est que le choc de l'imprévu le rappelle l'angoissante conscience de lui même".⁽¹⁹⁾

4. El "hombre serio".

La siguiente categoría en la escala de la inmoralidad es la del "homme sérieux". El "homme sérieux" está emparentado con el sub-hombre en la medida en que su actitud es también la de enterrar su libertad, pero en un grado más débil, porque la entierra mintiéndose, refiriéndola a fines pretendidamente absolutos que la sociedad le ofrece, tratando así de descargarse del peso de la responsabilidad.

Tal actitud ha sido profusamente descrita en la filosofía contemporánea. Hegel ironizó sobre ella en la *Fenomenología del Espíritu*, donde mostró que el "hombre serio" se ponía como lo inesencial, frente al objeto considerado como esencial, y se abolía en provecho de la Cosa que, legitimada por el respeto, aparece bajo la figura de la Causa en diferentes ámbitos (ciencia, filosofía,

¹⁹

Ibid., págs. 64-66.

Encontramos en esta descripción del sub-hombre rasgos del pesimismo de la debilidad que Nietzsche caracterizó en La voluntad de poder como una forma previa del nihilismo.

revolución, etc.). Pero esta astucia de la razón hegeliana no convence a Beauvoir pues, desde su óptica filosófica, la causa no justifica al individuo, que es una existencia concreta y separada. También Kierkegaard y Nietzsche atacaron "l'esprit de sérieux" por su pesantez y su mendacidad. En cuanto a Sartre, *L'Être et le Néant* es, en buena parte, una descripción del "hombre serio" y de su mundo: El "hombre serio" es el que se desembaraza de su libertad subordinándola a valores presuntamente incondicionados. El que pretende realizarse como ser huyendo del desgarramiento de la existencia. Hay "sérieux" siempre que la libertad es negada en aras de fines que se toman como absolutos.

Toda esta teoría es de sobra conocida. Sin embargo, Beauvoir quiere hacer algunas puntualizaciones, que recogemos a continuación:

1. De todas las actitudes inauténticas, ésta es la más extendida. Y se comprende que así sea porque todo hombre ha sido primero un niño y, después de haber vivido bajo la mirada de los dioses, arropado por la divinidad, no acepta de buen grado ser simplemente un hombre, rodeado de dudas y de preocupaciones.⁽²⁰⁾ ¿Qué hago? ¿Qué puedo creer?, se pregunta. Y en vez de asumir una afectividad que le empujaría peligrosamente hacia adelante, la reprime mediante la transferencia o la sublimación. Así es como se produce el paso de lo afectivo a lo serio bajo la "sombra propicia" de la mala fe. Lo que busca el "hombre serio" no es tanto un objeto, en vez de sí mismo cuanto poder perderse en él. Es decir, negar su libertad afirmándose como ser. O, dicho de otro modo, separar su transcendencia del fin, bajo la forma vacua y absurda de la libertad de indiferencia, en el sentido de que la libertad se supedita a un objeto u otro, no importa a cual, con tal de que sea un objeto. Lo suyo es creer por creer o querer por querer.

2. El "hombre serio" elige también vivir en un mundo infantil. Pero, a diferencia del niño, a quien los valores le son realmente dados, el "hombre serio" ha de enmascararse el movimiento mediante el cual se los da a sí mismo, como la mitómana que, al leer una carta de amor, finge haber olvidado que se la envió a sí misma.

20

De nuevo la insistencia beauvoiriana en la cuestión de las edades de la vida. En Sartre las actitudes inauténticas aparecen tras el tamiz del análisis fenomenológico. En Beauvoir son tipología empírica que va estableciendo a través de la observación de su tiempo, de las gentes; en este sentido, Beauvoir se sitúa en la línea de la tradición francesa de La Rochefoucauld.

3. Cabe vivir de buena fe en un mundo "du sérieux". Tal es el caso de algunos adultos a quienes les ha sido negada toda posibilidad de evasión, como hemos indicado antes⁽²¹⁾.

"Moins les circonstances économiques et sociales permettent à un individu d'agir sur le monde, plus ce monde lui apparaît comme donné. C'est le cas des femmes qui héritent d'une longue tradition de soumission, et de ceux qu'on appelle les humbles".⁽²²⁾

Esta puntualización es importante porque nos remite, otra vez, a las modificaciones que Beauvoir introduce en el sartrismo, modificaciones que siempre lo son en el sentido de descargar a la conciencia de responsabilidad cuando el "afuera" enmarca una situación que resta posibilidades a la libertad.

Pero, otra vez, a renglón seguido, pone cuidado en prevenirnos de que, en la medida en que el agente sea consciente de su libertad, no hay excusas; como queriendo mostrar que sus aportaciones no desvirtúan en modo alguno la ontología fenomenológica. Transcribimos el resto de este texto:

"(...) il y a souvent de la paresse et de la timidité dans leur résignation, leur bonne foi n'est pas entière; mais dans la mesure où elle existe, leur liberté demeure disponible, elle ne se renie pas; ils peuvent dans leur situation d'individus ignorants, impuissants, connaître la vérité de l'existence et s'élever à une vie proprement morale".⁽²³⁾

Estas tres primeras puntualizaciones recalcan la ascendencia del mundo infantil, tan importante para Beauvoir como primera edad de la vida. La importancia de la infancia, en diferentes niveles, será objeto de análisis pormenorizados en Le Deuxième Sexe.

4. Por negarse a reconocer que el valor del fin que pone lo constituye libremente él mismo, el "hombre serio" se hace esclavo de los fines ya

²¹ Véase supra, página 77.

²² Ibid., pág. 69.
Ratificación, pues, de que, en términos absolutos, estos grupos humanos son menos libres, por tanto, menos morales y, en consecuencia, menos plenamente humanos.

²³ Ibid., pág. 69.

constituídos que hace suyos. Olvida que todo fin es, al mismo tiempo, un punto de partida y que la libertad es el único fin al cual debe destinarse el hombre.

"Il accorde une valeur absolue à cette épithète utile qui, en vérité, n'a pas plus de sens, si on la prend isolément, que les mots haut, bas, droite, gauche; elle ne désigne qu'un rapport et elle appelle un complément: utile à ceci ou cela; le complément lui-même doit être mis en question et, comme nous le verrons plus loin, c'est alors tout le problème de l'action qui se pose. Mais l'homme sérieux ne met rien en question; pour le militaire, l'armée est utile; pour l'administrateur colonial, la route; pour le révolutionnaire sérieux, la révolution: armée, route, révolution, production devenant des idoles inhumaines auxquelles on n'hésitera pas à sacrifier l'homme lui-même".⁽²⁴⁾

El "hombre serio" es peligroso porque se hace tirano. Desconoce, por mala fe, la subjetividad de su elección y afirma a través de ella el valor incondicionado del objeto. Su actitud niega, al mismo tiempo, el valor de la subjetividad y el valor de la libertad del otro, por más que se persuade de que sacrificándolos a la cosa lo que sacrifica no es nada.

"L'administrateur colonial qui élève la route à la hauteur d'une idole n'aura pas de scrupule à en assurer la construction au prix d'un grand nombre de vies indigènes; car quelle est la valeur d'une vie d'indigène maladroit, inefficace ou paresseux? Le sérieux conduit à un fanatisme aussi redoutable que le fanatisme de la passion: c'est le fanatisme de l'Inquisition qui n'hésite pas à imposer un credo, c'est-à-dire un mouvement intérieur, par des contraintes extérieures; c'est le fanatisme des Vigilants d'Amérique qui défendent la moralité par des lynchages; c'est le fanatisme politique qui vide la politique de tout contenu humain et impose l'Etat non pour des individus, mais contre eux."⁽²⁵⁾

²⁴ Ibid., págs. 70-71.

²⁵ Ibid., págs. 71-72.
Sobre este rasgo del espíritu de seriedad volveremos más adelante en el análisis de las antinomias de la acción.

5. El "hombre serio" justifica su conducta, con todo lo que tiene de contradictoria, de absurda, de escandalosa, refugiándose en una ironía que es crítica de lo "serio", pero en los otros. Así, el administrador colonial ironiza sobre la importancia de la vida del indígena, pero trata reverencialmente la Carretera, la Economía, el Imperio francés. Y se respeta a sí mismo como siervo de tales divinidades.

Hay "hombres serios" que parecen no necesitar semejante arma; simplemente ocultan la incoherencia de su elección huyendo de su libertad. Y, en cuanto les falta la referencia del Idolo, ascienden un grado en la jerarquía de la inmoralidad y adoptan la actitud de sub-hombres. Es lo que le sucedía al Dr. Cottard, el personaje de Proust, que fuera de su especialidad era un hombre sin sensibilidad, ni inteligencia. Porque cuando se abdica de la libertad, no quedan más que las técnicas, y en el terreno donde las técnicas no entran, las únicas salidas son seguir los tópicos o huir.

Por esto es por lo que, si el "hombre serio" se desconecta de sus fines por los avatares de la vida, la vida pierde todo sentido:

"(...) s'il arrive que l'échec ou la vieillesse ruinent toutes ses justifications, alors, au moins d'une conversion toujours possible, il n'a plus de secours que dans la fuite; ruiné, déshonoré, cet important n'est plus qu'un "homme fini"; il rejoint exactement le sous-homme, à moins qu'il ne mette définitivement fin, par un suicide, au supplice de sa liberté".⁽²⁶⁾

6. El miedo es el sentimiento a través del cual el "hombre serio" experimenta su dependencia del objeto. Por eso, su virtud fundamental es la prudencia. Su huida de la angustia de la libertad le lleva a vivir en la preocupación, en el desvelo. Puesto que ha elegido como fin, no a sí mismo, sino a la cosa y la cosa es pura exterioridad, relacionada con toda la exterioridad del mundo y puesto que, pese a todas sus precauciones, nunca será el amo de un mundo exterior al que ha elegido someterse, se encuentra permanentemente contrariado por el desarrollo de los acontecimientos; siempre decepcionado:

²⁶ Ibid., pág. 74.

"Car sa volonté de figer le monde en chose est démentie par le mouvement même de la vie; l'avenir contestera ses réussites présentes; ses enfants lui désobéiront, des volontés étrangères s'opposeront à la sienne, il sera en proie à la mauvaise humeur et à l'aigreur. Ses succès mêmes ont un goût de cendre; car le sérieux est une des manières de chercher à réaliser l'impossible synthèse de l'en-soi et du pour-soi; l'homme sérieux se veut dieu; il ne l'est pas et il le sait.(...) Alors éclate l'absurdité d'une vie qui a cherché en dehors d'elle les justifications qu'elle seule pouvait se donner; détachées de la liberté qui les eût fondées authentiquement, toutes les fins poursuivies apparaissent comme arbitraires, inutiles".⁽²⁷⁾

5. El nihilista.

El fracaso de "lo serio" lleva a veces a un vuelco de actitud. Es lo que hacen quienes, al darse cuenta de que no pueden nada, deciden no ser nada. El nihilista es el "serio" decepcionado y vuelto sobre sí mismo. Es el que, en vez de realizar su negatividad como movimiento vivo, concibe su anodamiento en forma sustantiva. El nihilista:

"(...) veut n'être rien et ce néant qu'il rêve est encore une sorte d'être, exactement l'antithèse hegelienne de l'être, un donné immobile".⁽²⁸⁾

Semejante actitud suele aparecer en la adolescencia, ante la carencia que el individuo siente cuando se hunde su mundo infantil, o más tarde, ante el fracaso de las tentativas por realizarse como ser; siempre en hombres que desean librarse de la angustia de la libertad, negando el mundo y a sí mismos. Su actitud se emparenta con la del sub-hombre por ser también de rechazo. Pero a diferencia de él, el rechazo del nihilista no es original porque previamente se ha vertido al mundo, a veces incluso con generosidad.

Hay casos en que, por su decepción, el nihilista conserva una especie de apego al mundo de lo serio, tal como lo vio Sartre en su estudio sobre

²⁷ Ibid., págs. 74-75.

²⁸ Ibid., pág. 76.

Baudelaire. Baudelaire sentía un agudo rencor por los valores de su infancia, pero era como un sentimiento cambiado de signo que involucraba todavía respeto por ellos: se trata de la actitud demoníaca, que también ha descrito Jouhandeau, según la cual se mantienen obcecadamente los valores de la infancia, de la sociedad o de la iglesia para mejor arremeter contra ellos.

Pero se puede ir mucho más lejos en el rechazo: nihilizando el mundo rechazado y a sí mismo con él. El nihilista puro es un hombre que se entrega a una causa que sabe perdida y elige confundir el mundo con uno de sus aspectos que lleva en sí el germen de su ruina y se compromete en este universo condenado, condenándose con él. O el que consagra su tiempo y sus fuerzas a una empresa que en principio es viable pero que él se empeña en arruinar. O el que, aún más, destruye uno tras otro todos sus proyectos, anulando sistemáticamente los fines que persigue.

"La constante négation du mot par le mot, de l'acte par l'acte, de l'art par l'art, s'est trouvée réalisée par l'inchérence dadaïste; enappliquant une consigne de désordre et d'anarchie, on obtenait une abolition de toutes les conduites, donc de toutes les fins et de soi-même".⁽²⁹⁾

Pero semejante voluntad de negación se desmiente a sí misma porque, en cuanto se despliega, se manifiesta como presencia. Implica una tensión constante, inversamente simétrica a la tensión existencial y más dolorosa todavía, porque para realizar positivamente su negatividad necesita contradecir sin tregua el movimiento de la existencia.

El surrealismo nos ofrece un ejemplo histórico y concreto de las diferentes evoluciones del nihilismo: algunos de sus adeptos, como Vaché y Crevel eligieron la solución radical del suicidio; otros destruyeron su cuerpo y arruinaron su mente con las drogas; otros practicaron el suicidio moral. Hubo otros que buscaron de nuevo la seguridad en la **seriedad**: se refugiaron en el matrimonio, la política, la religión. E incluso los que quisieron mantenerse fieles a sí mismos no pudieron evitar la vuelta a la positividad en forma también de **seriedad**: hicieron de la negación de los valores una ética; de la anarquía una norma; constituyeron una nueva iglesia con sus dogmas, sus ritos, sus fieles,

²⁹ Ibid., págs. 77-78.

sus sacerdotes y sus mártires, de la cual Bretón es el papa. Y como el asesinato de la pintura sigue siendo un cuadro, muchos surrealistas se creyeron autores de obras en sentido positivo: tomaron su rebelión como el cimiento de una carrera. Finalmente, hubo otros que supieron realizar su libertad dando un giro auténtico hacia la positividad, dándole contenido sin rechazarla, y se comprometieron, sin perderse, en la política o en la investigación literaria o artística, en la vida familiar o en la vida social.

La actitud del nihilista no puede mantenerse como tal a no ser que se descubra como positividad. De lo contrario, el nihilista ha de rechazar no sólo su existencia, sino también las existencias que la confirman, es decir, ser coherente con su propia actitud y querer no sólo su aniquilación sino también la de toda la humanidad. Ahora bien, esta sed de destrucción toma en seguida la figura de la voluntad de poder y su consecuencia es el nazismo, voluntad de poder y voluntad de destrucción al mismo tiempo.

La actitud nihilista, no obstante, tiene algo de verdad: se prueba en ella la ambigüedad de la condición humana. Pero su error es que:

"Elle définit l'homme non comme l'existence positive d'un manque, mais comme un manque au coeur de l'existence, alors qu'en vérité l'existence ne se manque pas en tant que telle. Et si la liberté s'éprouve ici sous une forme de refus, elle ne s'accomplit pas authentiquement. Le nihiliste a raison de penser que le monde ne possède aucune justification et que lui-même n'est rien; mais il oublie qu'il lui appartient de justifier le monde et se faire exister valablement. Au lieu d'intégrer la mort à la vie, il voit en elle la seule vérité de la vie qui ne lui apparaît que comme une mort déguisée".⁽³⁰⁾

El fallo principal del nihilista es que, rechazando todos los valores dados, no encuentra, detrás de su arrumbamiento, la importancia de ese fin absoluto, universal, que es la libertad humana.

6. El aventurero.

³⁰ Ibid., pág. 82.

La siguiente figura inmoral es la encarnada por quienes hacen un hiato entre la libertad y sus fines; los que se quedan en el gozo de la acción por la acción sin buscar justificación alguna. Son los aventureros.

"Que le goût de l'aventure apparaisse sur un fond de désespoir nihiliste ou qu'il naisse directement de l'expérience des jeux heureux de l'enfance, il implique toujours que la liberté se réalise comme indépendance à l'égard du monde sérieux et que d'autre part, l'ambiguïté de l'existence soit éprouvée non comme un manque mais sous sa figure positive".⁽³¹⁾

Como actitud, supone una doble superación dialéctica: la de la **seriedad** por el nihilismo y la del nihilismo por la afirmación de la existencia. Porque el aventurero toma una actitud positiva ante la existencia. Pero la opción como tal no pasa por esos momentos, ya que el aventurero puede optar por esta actitud desde la adolescencia, sobre todo si concurren en él una originaria vitalidad generosa y un escepticismo reflexivo.

La opción del aventurero se acerca a la actitud auténticamente moral porque no se propone ser; se hace deliberadamente carencia de ser y, por ello, asume expresamente la existencia. Tal actitud, considerada en el momento de su subjetividad, es acorde con la moral. Si el existencialismo fuese un solipsismo, como lo pretenden algunos, la figura del aventurero sería su héroe.

Pero no es así. En primer lugar, porque la actitud del aventurero no siempre es pura: muchos hombres, aparentemente guiados por el capricho, buscan con "espíritu de seriedad" algún fin oculto, como la gloria o la riqueza. Por ejemplo, los que declaraban que no se tomaban en serio la política, pero se hicieron colaboracionistas en el 41 y comunistas en el 45; desde luego, mostraron que no les importaban nada ni Francia, ni el proletariado, pero hicieron carrera política. Eran simples arribistas disfrazados de aventureros, porque el aventurero disfruta de la existencia pero las gentes sin escrúpulos no.

En segundo término, porque puede darse una combinación del auténtico gusto por la aventura con los valores de la **seriedad**, como fué el caso de Cortés y otros conquistadores que se complacieron en la conquista al mismo tiempo que

³¹ Ibid., págs. 83-84.

servían a Dios y al emperador.

Y finalmente, porque la aventura puede también revestirse de pasión: don Juan es un seductor que, al mismo tiempo, ama a las mujeres e incluso busca la mujer capaz de colmarle.

Sin embargo, la pura aventura no es gratificante más que en su momento subjetivo, que es un momento abstracto, porque el aventurero, de hecho, siempre se encuentra con hombres en su camino: el conquistador encuentra indios, el *condottiero* se abre camino entre sangre y ruinas, el explorador lleva compañeros o soldados a sus órdenes y don Juan encuentra doñas Elviras⁽³²⁾. El aventurero, en fin, vive entre hombres y ha de afirmar su existencia en relación con otras existencias; ha de tomar, en suma, partido. Sólo se le ofrecen, entonces, dos salidas: la de tomar conciencia de las verdaderas exigencias de su propia libertad -que le llevarán a respetar la libertad de los otros-, como es el caso de Lawrence, un hombre auténticamente libre; o la de ser indiferente a los contenidos de su acción, como Pizarro al exterminio de los indios, o don Juan a las lágrimas de doña Elvira. Y no sólo a los contenidos, sino también a los medios, porque no se preocupa el aventurero más que de su placer y de su gloria. Es la persona que afirma su existencia sin contar con los demás.

En este sentido, el puro aventurero coincide con el nihilista en su desprecio por los hombres, desprecio que le permite distanciarse de quienes no son orgullosos como él y sacrificarlos, por despreciables, a su voluntad de poder. Pero precisamente este rasgo le muestra ante los demás como un enemigo en lucha contra ellos, no ya como un simple individuo que busca su propia aventura. Efectivamente, así es. El aventurero no puede imponer su tiranía con sus solas fuerzas y se ve obligado, por necesidad dialéctica, a buscar apoyo en el régimen que le permita ejercerla. Ni que decir tiene que tales regímenes son del tipo de los que defienden los intereses de una clase o de un partido, es decir, siempre autoritarios o fascistas.

No podría ser de otro modo. El aventurero necesita fortuna y tiempo libre para estar disponible para cualquier fin. Confunde la verdadera libertad con la disponibilidad externa y cae, con la excusa de ser independiente, en la

³² Don Juan es un aventurero porque es un seductor y el seductor, como ha mostrado Celia Amorós en su estudio sobre Kierkegaard, por ser la persona que consume su objeto poéticamente pero no lo asume, en el fondo es un misógino que nunca se saciará, precisamente porque no asume su proyecto. En: *Kierkegaard o la subjetividad del caballero*. Barcelona, Anthropos, 1987.

servidumbre del objeto. Por haber vaciado la libertad de contenidos concretos, no la realiza más que como independencia abstracta que se convierte en servidumbre: servidumbre a sus amos, al menos que él sea el amo, es decir, el dictador, en cuyo caso conocerá la suprema servidumbre de la tiranía.

De manera que el aventurero, cuya actitud básica es muy próxima a la moralidad, puesto que asume positivamente la subjetividad, puede caer en una falsa independencia que es verdadera servidumbre si, por mala fe, no acepta trascenderse hacia el otro. Su error es creer que se puede algo por sí mismo, sin los otros e incluso contra ellos.

El tratamiento de la figura del aventurero nos brinda la ocasión de observar, una vez más, la diferencia de perspectivas entre Beauvoir y Sartre.

Sartre, en 1950, trató la cuestión al escribir una introducción a Portrait de l'aventurier de R. Stéphané³³). Allí equipara el aventurero al hombre de acción y establece un contrapunto entre el hombre de acción militante de un partido y el hombre de acción burgués; entiéndase, el militante comunista y el aventurero burgués.

El primero, lo es porque apuesta por una opción que es acción (los fines los pone el Partido); el segundo, porque pone la acción como fin, lo cual es un proyecto fundamental negativo: quiere de los hombres la salvación de la personalidad que ya tiene, quiere que le reconozcan en su singularidad, pero él no los quiere porque para destruir su soledad tendría que destruir su yo. Ni uno ni otro encuentran reconocimiento a su singularidad: el militante en el partido es intercambiable; al individuo la sociedad burguesa sólo le reconoce una independencia abstracta.

El fracaso de ambos tipos de aventurero se da en la derrota. La derrota, para el militante, de que la Causa no triunfe. Y la derrota, para el aventurero burgués, de haber vivido hasta el final una condición imposible, -prueba al mismo tiempo de que esa imposibilidad de ser es la condición de su existencia-.

Sartre hace una semblanza de la condición humana a través de esta figura. Como declara explícitamente, sus preferencias son por el aventurero burgués. ¿Por

33

Publicado más tarde en: Situations, VI, Paris, Gallimard, 1950.

qué? Porque, dice, no se trata de un dilema entre ser militante o burgués, sino de que un acto tiene dos caras: la negatividad, representada por el aventurero, y la construcción, que es disciplina. Hay que restablecer la negatividad, la inquietud y la autocrítica en la disciplina. Y termina:

"Nous ne gagnerons que si nous tirons toutes les conséquences de ce cercle vicieux: l'homme est à faire et c'est l'homme qui seul peut faire l'homme" (34)

Una visión menos optimista de la condición humana que la de Beauvoir, más desgarrada. Una visión que refleja la ambigüedad de la condición humana desde sus propias obsesiones intelectuales: Sartre se siente interpelado por la forma en que el marxismo entiende el compromiso y, al mismo tiempo posee la profunda convicción, enraizada en su ontología fenomenológica, de que el valor de la subjetividad, de la individualidad humana, ha de estar en primer término en todas las formas de compromiso. En este sentido, hace una defensa de T. E. Lawrence como aventurero burgués que marcha a cumplir su aventura entre extraños, que huye buscando la soledad, que es un personaje, sin duda, detestable desde el punto de vista marxista, pero que es encarnación de la condición humana: Bien y Mal al mismo tiempo. Lo mismo que mostrará poco después a través del personaje de Goetz en la pieza teatral *Le diable et le bon Dieu* (1951).

7. El apasionado.

La última figura es la del apasionado. Sus semejanzas con la anterior estriban en que también el apasionado se aproxima a la síntesis de la libertad y sus contenidos. Pero, a diferencia de aquél, en éste lo que falla es la subjetividad. El apasionado es el tipo humano que pone el objeto como absoluto, pero no a la manera del "hombre serio", como algo exterior y separado de él, sino como desvelador de su subjetividad.

Hay, sin embargo, transiciones entre **seriedad** y pasión; un fin que se buscó primero bajo el signo de la **seriedad** puede convertirse, más tarde, en objeto de pasión. E inversamente, un objetivo querido con pasión puede anquilosarse en una relación de **seriedad**. La verdadera pasión, especialmente la pasión amorosa, es

34 "Portrait de l'aventurier". Loc. cit., pág. 22.

la afirmación más fuerte de la subjetividad en su desvelamiento del objeto.

"(...) dans la passion amoureuse, on ne souhaite pas que l'être aimé soit admiré objectivement: on préfère le penser inconnu, méconnu; on pense se l'approprier davantage si l'on est seul à en dévoiler le prix. C'est là ce que toute passion présente d'authentique; le moment de la subjectivité s'y affirme avec éclat sous sa forme positive, dans un mouvement vers un objet".⁽³⁵⁾

En la medida en que asume su subjetividad, el apasionado desvela el ser y, con ello, puebla el mundo de objetos deseables, de significaciones. Se puede hablar de pasiones **generosas** en las que la libertad se realiza de un modo auténtico.

Pero, en las pasiones que denomina **maníacas**, las limitaciones de esta figura están en que, al fijarse en un solo objeto o en cierto tipo de objetos, esteriliza todos los demás fines. El apasionado es, por ello, un negador de todo lo que no es objeto de su pasión. Es una figura que recorta el mundo, que encierra su subjetividad en una parcela. Y, en este sentido, se separa de los hombres, se resiste al movimiento de la libertad, que se quiere infinita.

"Le passionné se fait manque d'être non pas pour qu'il y ait de l'être, mais pour être; et il demeure à distance, il n'est jamais comblé".⁽³⁶⁾

Esta figura puede revestir la forma de tiranía si impone su voluntad a los otros por estimar que sólo el objeto de su pasión es real y pleno, mientras que todo lo demás no vale nada; entonces el apasionado es capaz de traicionar, de violentar y hasta de matar, como el nihilista. El universo entero le parece un conjunto de medios, o de obstáculos, a través de los cuales su único objetivo es alcanzar la cosa en la que ha comprometido su ser. Y si el objeto de su pasión alcanza a la totalidad del mundo, la tiranía se convierte en fanatismo. En todos los fanatismos hay algo de **seriedad**, pero no hay fanatismo "sérieux" que no tenga

³⁵ Ibid., pág. 92. Subrayado nuestro.

³⁶ Ibid., pág. 93.

una base pasional, porque al mundo de "lo serio" se llega a través de las tendencias y de los complejos reprimidos.

"Ainsi, la passion maniaque représente une damnation pour celui qui la choisit, et pour les autres hommes elle est une des formes de la séparation qui divise les libertés; elle conduit à la lutte et à l'oppression. Un homme qui cherche l'être loin des autres hommes le cherche contre eux en même temps qu'il se perd lui-même".⁽³⁷⁾

La conversión es posible si el apasionado acepta su distancia del objeto que le atormenta, porque aceptar la distancia es la condición del desvelamiento. Es el caso de Mlle. de Lespinasse, la amiga de D'Alembert, en cuyas cartas se aprecia un deslizamiento constante del dolor a la asunción del dolor pero, al mismo tiempo, ella declara que este dolor es una fuente de gozo:

"(...) elle aime qu'à travers la séparation l'autre apparaisse comme autre; il lui plaît d'exalter, par sa souffrance même, cette existence étrangère qu'elle choisit de poser comme digne de tous les sacrifices".⁽³⁸⁾

Efectivamente, el otro no se desvela como otro sino en tanto que extraño, vedado, libre; y amarlo auténticamente es respetarlo en su alteridad y en su libertad, que nos escapan. El amor es renuncia a la posesión, renuncia a ser para que exista ese ser que uno no es. Ahora bien, esta generosidad sólo puede ejercerse ante los hombres; no ante las cosas. La pasión no puede convertirse en libertad auténtica si no deja libre la existencia de su objeto y no posibilita su libertad.

Por tanto, ninguna existencia puede cumplirse como tal si se limita a sí misma si no es, en su existir, apelación a la existencia de los demás. Semejante dependencia nos atemoriza y, de otra parte, la separación y la diversidad de los existentes plantea problemas arduos. Por eso, algunos hombres, conscientes del riesgo y del inevitable fracaso que todo compromiso acarrea, tratan de ejercer su actividad fuera del mundo. Se refiere Beauvoir a los críticos, artistas y

³⁷ Ibid., pág. 95.

³⁸ Ibid., pág. 96.

escritores: unos y otros se separan del mundo pensándolo, contemplándolo o recreándolo.

El intelectual que ejerce la crítica erige en realidad positiva el movimiento negativo de contestación de los valores y, al mismo tiempo, la negatividad propia de toda conciencia humana. Sin embargo, si no asume la subjetividad de sus juicios, corre el riesgo de caer en la trampa de la **seriedad** y perder la independencia.

El artista y el escritor buscan la autenticidad erigiendo la existencia en absoluto; su objetivo no es el ser, sino la existencia; pretenden fijarla intemporalmente a través de la obra de arte, en la medida en que la palabra, el trazo o el marmol son una indicación del objeto como ausencia⁽³⁹⁾. De este modo la existencia encuentra, a través de la obra de arte, su propia justificación. Kant decía de la obra de arte que es una finalidad sin fin, pero lo cierto es que el esfuerzo creador sólo alcanza la autenticidad si logra ser movimiento hacia la existencia; el peligro está en que la obra de arte se convierta en ídolo para su creador, porque entonces cae en el mundo de lo serio, en la ilusión que Hegel criticó al describir la raza de los "animales intelectuales".

"Il n'y a pour l'homme aucun moyen de s'évader de ce monde; c'est en ce monde qu'il lui faut -évitant les écueils que nous venons de signaler- se réaliser moralement (...) il ne faut pas que le sujet cherche à être, mais il doit souhaiter qu'il y ait de l'être, c'est un seul et même choix; le choix que l'homme fait de lui-même en tant que présence au monde. On ne peut dire ni que l'homme libre veut la liberté pour dévoiler l'être, ni le dévoilement de l'être pour la liberté; ce sont là deux aspects d'une seule réalité. Et quel que soit celui qu'on considère, ils impliquent tous deux la liaison de chaque homme avec tous les hommes".⁽⁴⁰⁾

Estos lazos con "autrui" no se descubren sino a través de mediaciones. El joven adolescente que se lanza apasionadamente al mundo quiere serlo todo y, a

³⁹ Aquí Beauvoir hace suya la teoría sartreana de lo imaginario y toma posición frente a Kant en los mismos términos que Sartre, sólo que a vuelo pluma. Sartre lo expresó mucho más explícitamente en "Qu'est-ce que la littérature: Pourquoi écrire" donde escribió: "L'oeuvre d'art n'a pas de fin, nous en sommes d'accord avec Kant. Mais c'est qu'elle est une fin. La formule kantienne ne rend pas compte de l'appel qui résonne au fond de chaque tableau, de chaque statue, de chaque livre." Ibid., Situations II. Paris, Gallimard. N.R.F., 1948 (publicado inicialmente en T.M., 1947)

⁴⁰ Ibid., págs. 100-101.

veces, los demás le parecen obstáculos, límites, "conciencias que buscan su muerte", según la expresión hegeliana. La primera reacción ante el otro es, efectivamente, el odio; pero, como reacción primera, es también ingenua. Pues -y aquí procede Beauvoir por un razonamiento **more hegeliano**- :

"Si vraiment j'étais tout, il n'y aurait rien à côté de moi, le monde serait vide, il n'y aurait rien à posséder et je ne serais rien moi-même. S'il est de bonne volonté, le jeune homme comprend bientôt qu'en me dérobant le monde, autrui me le donne aussi, puisqu'une chose ne m'est donnée que par le mouvement qui l'arrache de moi. Vouloir qu'il y ait de l'être c'est aussi vouloir qu'il existe des hommes par qui et pour qui le monde soit doué de significations humaines (...) faire 'qu'il y ait' de l'être, c'est communiquer à travers l'être avec autrui".⁽⁴¹⁾

Y ahora se puede comprender hasta qué punto se confunden o mienten - continúa Beauvoir- los que consideran el existencialismo como un solipsismo a la Nietzsche, entendiendo que solamente propugna una voluntad de poder.⁽⁴²⁾ Según esta interpretación, el individuo, una vez que se conoce como conciencia y que elige sus valores, intenta imponerlos a los demás. Pero justamente, la descripción de las figuras de la mala voluntad, nos ha mostrado que ellas involucran todas las actitudes de imposición, es decir, de opresión, y que todas ellas son condenadas por la moral existencialista. Hemos visto también que la justificación moral le viene al hombre siempre por medio de los otros hombres.

"Je concerne les autres et c'est moi qu'ils concernent; c'est là une vérité indécomposable: le rapport moi-autrui est aussi indissoluble que le rapport sujet-objet".⁽⁴³⁾

También cae por su peso este otro reproche que se ha hecho al existencialismo: el de ser una doctrina formal, incapaz de proponer contenidos a una libertad que concibe como compromiso. Nada más erróneo porque, como se ha

⁴¹ Ibid., págs. 101-102.

⁴² Esta declaración nos confirma la interpretación beauvoiriana siempre negativa de la voluntad de poder que ha sido vista, en todas las figuras inmorales donde aparecía, como una actitud totalitaria.

⁴³ Ibid., pág. 104.

mostrado, querer ser libre es querer libres a los demás:

"Cette volonté n'est pas une formule abstraite, elle indique à chacun des actions concrètes à accomplir. Mais les autres sont séparés, opposés même, et dans ses rapports avec eux l'homme de bonne volonté voit surgir des problèmes concrets et difficiles. C'est cet aspect positif de la moralité que nous allons maintenant examiner".⁽⁴⁾

Pero, antes de continuar, queremos hacer algunas consideraciones sobre esta galería de immoralistas que acabamos de recorrer.

Nunca una moral se había ocupado de una forma tan detenida y sistemática en describir las desviaciones, los tipos inmorales. Y no es sorprendente que así sea: una moral cuyo único contenido es liberar la libertad, en su aspecto preceptivo, no puede concretarse en fórmulas. Lo más que puede hacer es describir actitudes que hagan posible esta ampliación de la libertad, señalar métodos, como declarará en la tercera parte de este tratado. Sin embargo, sí pueden señalarse, con más precisión, las trabas que se oponen a estas actitudes; las actitudes que niegan tal disposición positiva a la libertad. Y no otra cosa hace Beauvoir al escribir esta semblanza jerarquizada del "homo immoralis": un análisis exhaustivo, con referentes destacados de su tiempo, de los diferentes tipos y de las interconexiones entre unos y otros.

Puesto que consideramos objeto de este trabajo establecer en primer lugar las similitudes y diferencias con la obra de Sartre, tratemos de establecer puntos de referencia con la obra en la que trabaja Sartre en este momento, es decir con los *Cahiers pour une morale*; en esta obra, de trazo sinuoso porque es un jalón de paso entre *L'Être et le Néant* y la *Critique de la raison dialectique*, Sartre lleva a cabo, a través de un análisis de la violencia, una descripción fenomenológica de las diversas actitudes humanas a través de las cuales se presenta esta forma de opresión que es la violencia, como una forma ontológica de relación con el otro. La violencia es una figura de la mala fe y viene a ser, como ha señalado C. Amorós: "La sollicitación, por la mala fe, de la mala fe del otro (...). Se pide, precisamente, que el otro utilice su libertad para negar

⁴⁴ Ibid., págs. 104-105.

su ejercicio y afirmarse como mera facticidad"⁴⁵). En este punto es, en todo caso, donde podríamos encontrar ecos en Sartre con respecto a estos análisis de Beauvoir que acabamos de exponer. Ahora bien, el punto de vista en el que se sitúa Sartre es bastante diferente al de Beauvoir, tanto por lo que se refiere a los objetivos como por lo que se refiere al método: su objetivo es elaborar una moral ontológica que continúe las reflexiones lanzadas en forma interrogativa al final de *L'Être et le Néant* y que involucren la cuestión de la realización de los valores morales en una perspectiva histórica; su método es el fenomenológico y, en consecuencia trata de poner de manifiesto la base ontológica de las actitudes morales -si cabe la expresión, en el marco de una moral que se define ontológica-.

Sin embargo, Beauvoir hace otra cosa: estructura una moral existencial que, si bien se asienta sobre la ontología sartreana, la cual acepta en líneas generales, se construye, sin embargo, según unas pautas independientes de la fenomenología, pautas que se sitúan en la secuencia de una trayectoria filosófica propia cuyos antecedentes son Hegel, Nietzsche, Kierkegaard, Heidegger y Sartre. Su filosofía es en algunas ocasiones post-hegelianismo anti-hegeliano, como hemos señalado oportunamente, otras simplemente post-hegelianismo -el caso de la descripción de estas figuras, por ejemplo, de las que estimó en sus memorias que eran demasiado abstractas porque se había ceñido demasiado al modelo hegeliano-⁴⁶); otras veces es su pensamiento post-nietzscheanismo anti-nietzscheano, otras revela ecos de Kierkegaard, pero en todo caso es la peculiar manera de integrar todas estas ascendencias lo que constituye su propia filosofía.

En qué consiste esta peculiar manera es lo que tratamos demostrar a lo largo de este trabajo. Resumiendo y precisando, en el punto de la investigación en que nos encontramos, cabe señalar que lo que denominamos post-hegelianismo de Beauvoir es, por una parte, post-hegelianismo genérico, como el de todos los existencialismos; pero también incluye una asunción propia de Hegel en cuanto que hace fenomenología hegeliana, como es el caso al trazar esta galería jerarquizada de tipos inmorales: la manera como dispone la serie de los tipos es fenomenológicamente hegeliana.

⁴⁵ AMOROS, C: *Sartre*, en: *Historia de la ética, 3. La ética contemporánea*, CAMPS, V. ed. Barcelona, Editorial Crítica, 1989, pág. 371.

⁴⁶ "Mes descriptions du nihiliste, de l'aventurier, de l'esthète, évidemment influencées par celles de Hegel, sont plus arbitraires et plus abstraites encore que les siennes puisqu'il n'y a même pas entre elles le lien d'un développement historique". *F.C.* I, pág. 99.

Su post-nietzscheanismo es de doble signo: en algunos aspectos, asume a Nietzsche -su crítica a la idea de progreso, a la idea de Humanidad-, pero no acepta, en ninguna forma, su nihilismo.

Por lo que se refiere a las ascendencias kierkegaardiana y heideggeriana, creemos que existe en este punto paralelismo con Sartre, más que buscado, espontáneo, por ser la suya una trayectoria intelectual paralela a la de Sartre en cuanto a la formación filosófica y a la forma de conectar con su tiempo. Ambos comparten el nominalismo kierkegaardiano -Beauvoir también la ironía-, ambos viven con fruición intelectual la influencia de Heidegger y ambos, también, rechazan de la filosofía heideggeriana los aspectos místicos⁴⁷) desde actitudes realistas.

47

SARTRE en: V.E. tacha de mística la definición heideggeriana del hombre por el misterio. Ibid., pág. 13.

CAPITULO SEXTO. LA BUENA VOLUNTAD Y SUS PROBLEMAS.

1. La actitud estética.

Entramos ahora en el análisis del momento positivo de la moralidad.

¿En qué ha de consistir el comportamiento moral de un sujeto que vive en un mundo donde hay otros? Porque, en efecto, el mundo en el que se mueve el hombre es un mundo humano y, como tal, impregnado de significaciones humanas; un mundo habitado por el lenguaje, del que brotan significaciones y llamadas. Y tiene que desvelar el mundo posibilitando, al mismo tiempo, la continuidad del desvelamiento y procurando la liberación de los hombres por quienes este mundo tiene sentido.

Aquí se nos plantea la misma pregunta que al comienzo del capítulo anterior cuando analizábamos la moral individual en abstracto: si todo hombre es libre, ¿cómo habría de quererse libre? Y lo mismo con respecto a los demás hombres; cada uno es libre en cualquier circunstancia y, como tal, desvela el ser dondequiera que se encuentre, lo mismo en Buchenwald que en las islas azules del Pacífico, en una choza que en un palacio. ¿Dónde encontrar razones para obrar?

Plantearse así las cosas es tomar una actitud que podemos denominar estética porque el que la adopta se sitúa en una posición de distanciamiento con respecto al mundo. Ve pasar las cosas como desde fuera, las contempla sin involucrarse en ellas. Equipara todas las situaciones desde una perspectiva despersonalizada que anula las diferencias y excluye las preferencias. Las contempla con la misma curiosidad distante con que el turista observa las arenas del Coliseo y las termas, las catacumbas o las mazmorras; como cosas que han existido y están ahí dando testimonio de lo que fué, aunque lo que vea esté existiendo hoy, actualmente, ante sus ojos. Es la actitud que muchos franceses adoptaron en 1940, y en los años siguientes: cuando los alemanes entraron en París, trataron de situarse en la perspectiva de la historia y de mantenerse "au dessus de la mêlée" durante la ocupación, observando con imparcialidad las contingencias que no les alcanzaban.

Hay que reparar en que esta actitud, legítima en relación con el pasado, es, sin embargo, cuando se lleva al presente, una forma de capitulación, una manera de huir de la verdad. Porque, en efecto, ante el pasado no estamos en situación, no hay elección posible. Pero, ante el presente sí; el presente es el momento de la acción y no podemos evitar vivirlo a través de nuestros proyectos. Por lo demás, no hay proyecto que sea puramente contemplativo; nos proyectamos siempre hacia algo en el futuro. Y ponerse "fuera" no es sino una manera de vivir el hecho insoslayable de que se está dentro. Por tanto:

"Ceux des intellectuels français qui prétendaient, au nom de l'histoire, de la poésie ou de l'art, dominer le drame de l'époque, en étaient bon gré mal gré les acteurs, ils faisaient plus ou moins explicitement le jeu de l'occupant".⁽¹⁾

Para el artista y el escritor el riesgo de caer en esta actitud estética es mayor, ya que para realizar su obra necesitan tomar los hechos como dato y describir con distanciamiento lo que son. Puede darse el caso de que la belleza de la forma, lo logrado del producto artístico produzca tal admiración en el público que, en nombre de la estética, lleguemos a admitir e incluso a admirar la injusticia y el horror que una obra literaria pretende denunciar. Pero esto no ocurrirá nunca si el artista asume su proyecto:

"Pour que l'artiste ait un monde à exprimer, il faut d'abord qu'il soit situé dans ce monde, opprimé ou oppresseur, résigné ou révolté, homme parmi les hommes. Mais alors il trouve au coeur de son existence l'exigence commune à tous les hommes; il lui faut vouloir la liberté en lui et universellement; il lui faut tenter de la conquérir: à la lumière de ce projet les situations se hiérarchissent et les raisons d'agir se découvrent".⁽²⁾

Por fin encontramos una afirmación categórica de la jerarquía de las situaciones que Beauvoir tan tempranamente captó. Parece que las discusiones con

¹ Ibid., págs. 110-11.

² Ibid., pág. 113. Subrayado nuestro.

Sartre sobre este tema duraron años. al menos habían comenzado en 1940, y estamos en 1947. El siguiente pasaje, datado en el 40 por Beauvoir, ratifica nuestra suposición:

"J'avais trop souhaité l'absolu et souffert de son absence pour ne pas reconnaître en moi cet inutile projet vers l'être que décrit L'Être et le Néant; (...). Les jours suivants, nous discutâmes certains problèmes particuliers et surtout le rapport de la situation et de la liberté. Je soutenais que, du point de vue de la liberté, telle que Sartre la définissait -non pas résignation mais dépassement actif du donné-, les situations ne sont pas équivalentes: quel dépassement est possible à la femme enfermée dans un harem? Même cette claustration, il y a différentes manières de la vivre, me disait Sartre. Je m'obstinai longtemps et je ne cédai que du bout des lèvres. Au fond, j'avais raison. Mais pour défendre ma position, il m'aurait fallu abandonner le terrain de la morale individualiste, donc idéaliste, sur lequel nous nous plaçons."(³)

2. Libertad y Liberación.

Este querer la libertad no es, entonces, una fórmula vacía. Tal es el reproche que se ha hecho al existencialismo. Pero es que se ha comenzado por vaciar la libertad de su sentido concreto -dice Beauvoir-; hemos visto que la libertad no se realiza sino comprometiéndose en el mundo y este compromiso se plasma en comportamientos determinados. Hemos visto también que querer la libertad es querer desvelar el ser y tal desvelamiento indica el aspecto positivo y constructivo de la libertad que lleva el ser a la existencia en un movimiento que es continua superación. Ciencia, arte, filosofía son otras tantas maneras de llevar el ser a la existencia(⁴). La ciencia lo es por cuanto posibilita nuevos descubrimientos y permite a la mente el cumplimiento concreto de su libertad. La técnica, porque a través de ella la existencia desvela indefinidamente el ser al transformar las cosas en instrumentos, abriendo para el hombre

³ F.A., II, pág. 498. Subrayado nuestro.

Podemos observar también que cuando escribe este segundo tratado moral que es P.M.A., del que declaró más tarde que adolecía de idealismo, ya estaba desprendiéndose de él.

⁴ Sartre en V.E. sostiene esta misma tesis. Puesto que el fundamento de la verdad es la libertad, también lo es de la ciencia y del arte. Todo conocimiento es actividad de una conciencia y no podría ser de otro modo dado el carácter intencional de la conciencia y la estructura de ser carencia de ser del para-sí. Ver op. cit. pág. 35 y ss.

posibilidades siempre nuevas⁵). Y el arte, porque debe descubrir a los hombres la existencia como razón de existir, revelar lo que de absoluto hay en lo transitorio a través de los tiempos.

Todas las actividades constructivas del hombre son válidas si son asumidas como movimiento hacia la libertad, movimiento que siempre se concreta como descubrimiento, invención, industria, cultura. Tal vez llegue un tiempo en que todos los hombres puedan ejercer una actividad constructiva y forjar su propio futuro a través de sus proyectos. Pero este tiempo aún no ha llegado; hoy todavía hay hombres que no pueden justificar su vida más que por una acción negativa, porque la sociedad ha desconectado para ellos los fines de la transcendencia y ésta se ve reducida a caer inutilmente sobre sí misma. Tal situación nunca es natural porque lo que oprime al hombre nunca son las cosas, sino otros hombres. Los obstáculos naturales, efectivamente no son más que obstáculos. Y en este punto tenían razón los estoicos al decir que el hombre debe asumir las desgracias naturales -inundaciones, epidemias, terremotos- y no debe jamás renunciar a sí mismo en favor de ninguna cosa; por tanto, la destrucción de las cosas no ha de ser nunca para él una ruina radical.

En este punto, la distinción estoica entre "las cosas que dependen de nosotros" y "las cosas que no dependen de nosotros" es insuficiente:

"Car 'nous' est légion et non pas un individu; chacun dépend des autres et ce qui m'arrive par les autres dépend de moi quant à son sens; on ne subit pas une guerre, une occupation comme on subit un tremblement de terre: il faut prendre parti pour ou contre et par là les volontés étrangères deviennent alliées ou hostiles".⁶)

Esta interdependencia de los hombres es lo que explica la posibilidad de la opresión y su carácter de odiosa. Pues, como hemos visto, mi libertad requiere, para su cumplimiento, un futuro abierto. Y son los demás quienes pueden abrirme el futuro. Pero, si en vez de permitirme participar en el movimiento de la transcendencia, la cortan, me cortan el futuro y me cosifican.

⁵ Tanto Beauvoir como Sartre tienen una visión positiva de la técnica, opuesta a la de Heidegger en ¿Qué es metafísica?

⁶ Ibid., pág. 119.

"L'oppression divise le monde en deux clans: il y a ceux qui édifient l'humanité en la jetant au-devant d'elle-même, et ceux qui sont condamnés à piétiner sans espoir, pour entretenir seulement la collectivité; leur vie est pure répétition de gestes mécaniques, leur loisir suffit tout juste à la récupération de leurs forces; l'opresseur se nourrit de leur transcendance et se refuse à la prolonger par une libre reconnaissance".⁽⁷⁾

No le queda, entonces, al oprimido otra alternativa que negar la armonía de esa humanidad que pretende excluirlo y rebelarse contra los tiranos. La astucia del opresor consiste en defender el estado de opresión como una situación natural; por ejemplo, afirmando que la distribución actual de la riqueza es un hecho natural, diciendo que no roba al obrero el producto de su trabajo. Y es cierto que, en términos jurídicos, no le roba; pero si el obrero llama a eso robo, lo que quiere decir es que el régimen actual es un hecho humano y debe ser rechazado como tal. El rechazo del oprimido desconecta la voluntad del opresor del futuro que había proyectado como opresor y lo sustituye por otro futuro que es la revolución. Entonces, el que se realiza como libertad positiva y abierta es el oprimido; el opresor se convierte en obstáculo, en cosa.

La rebelión del oprimido tiene, pues, un carácter negativo, como bien señaló Marx al definir la actitud del proletariado negativamente, no como afirmándose a sí mismo, ni buscando realizar la sociedad sin clases sino, en primer término, buscando suprimirse como clase⁽⁸⁾. Justamente porque no tiene salida positiva es por lo que la situación del proletariado debe ser suprimida. Mientras que Hegel, entendiendo toda superación de una situación dada como "aufheben", construye su dialéctica sobre una ambigüedad que, negando el fracaso y la muerte, constituye un optimismo que le permite ver el futuro del mundo como

⁷ Ibid., pág. 120.

Sartre analizará esta misma situación unos años después, en C.P.H., diciendo: "Il y a oppression(...) lorsqu'une société crée une système de valeurs, une culture, des biens et qu'elle interdit à certains de ses membres de participer à cette culture, de vouloir ces valeurs, de consommer ces biens(...) si nous étions dans un monde de liberté chaque acte de chaque homme marquerait une direction possible de sa transcendance(...) je choisirais mes possibles propres à partir de l'ensemble concret et fini des possibles de ma société historique. Or, dans une société d'oppression(...) l'ensemble concret des possibles détermine le champ de ma liberté. Seulement en même temps ce champ est barré par des interdits". Ibid., pág. 342.

⁸

Ni en su autobiografía, ni en el Journal, ni en sus cartas a Sartre hemos encontrado referencia a la lectura, por parte de Beauvoir de la obra de LUCKACS: Historia y conciencia de clase. Sin embargo, argumentaciones como ésta son completamente luckacianas.

un desarrollo continuo y armonioso. Pero Hegel se equivoca, porque hay dos maneras de superar lo dado:

"Il est très différent de poursuivre un voyage ou de s'évader de prison. Dans les deux cas le donné est présent dans son dépassement; mais dans un cas présent en tant qu'accepté, dans l'autre, en tant que refusé, et cela fait une radicale différence".⁽⁹⁾

A todos los hombres les interesa acabar con las situaciones de opresión, tanto al oprimido como al opresor -el mismo Marx lo dice-, pues uno y otro necesitan que los hombres sean libres. Hay casos en que el esclavo ignora su opresión y habrá que traerle de fuera el germen de la liberación. El esclavo es sumiso cuando vive en una situación hasta tal punto falseada que le parece impuesta por la naturaleza, por los dioses o por potencias contra las cuales la rebelión no tendría sentido.

"Alors ce n'est pas par une démission de sa liberté qu'il accepte sa condition, puisqu'il ne peut pas même en rêver une autre: et à l'intérieur de ce monde où l'enferme son ignorance il peut, dans ses rapports avec ses camarades, par exemple, vivre en homme moral et libre".⁽¹⁰⁾

En este punto, nos recuerda Beauvoir que los esclavistas de Carolina mostraban a sus vencedores viejos esclavos negros, que se encontraban perdidos en medio de una libertad con la que no sabían qué hacer y reclamaban, con lágrimas, a sus antiguos amos.

Es un error reclamar una libertad desde fuera para quien no la ha pedido⁽¹¹⁾; es un error intervenir en el destino de los otros cuando les eres un extraño; la caridad impuesta, aún en el sentido cívico de la palabra, es

⁹ Ibid., págs. 121-22.

¹⁰ Ibid., pág. 123.

¹¹ También SARTRE en: D.E.D. mostrará que esto es así desde el punto de vista de que hay que contar con la libertad de los otros para que nuestros dones tengan sentido. Así, cuando Goetz da sus tierras a los campesinos para que todos sean iguales, éstos desconfían y no las quieren aceptar. Op. cit., págs. 197 ss.

siempre un escándalo. Si bien la causa de la libertad interesa a todos y cada uno, también es cierto, como Marx decía, que sólo al oprimido se le presenta como necesidad inmediata. Para nosotros -afirma Beauvoir- la libertad no es una necesidad de hecho, sino una exigencia moral. Y en este sentido, la causa de la libertad no es causa de otro más que mía: es una causa humana y universal.

"Si je veux que l'esclave prenne conscience de sa servitude, c'est à la fois pour n'être pas moi-même tyran -car toute abstention est complicité et la complicité est ici tyrannie- à la fois pour que des possibilités neuves s'ouvrent à l'esclave libéré et à travers lui à tous les hommes. Vouloir l'existence, vouloir dévoiler le monde, vouloir les hommes libres c'est une seule volonté".⁽¹²⁾

Desde la moral está claro que cualquier tipo de opresión ha de ser abolida y que cada cual debe luchar junto a los otros por la abolición: cada individuo debe intentar libremente su propia vía de acción.

Tampoco tienen sentido los argumentos conservadores del opresor, según los cuales la liberación de los oprimidos es una opresión para él, tal como sostenían los esclavistas del Sur frente a los yanquis y como argumentan más o menos sutilmente hoy todas las instancias conservadoras porque siempre que un partido promete a las clases dirigentes defender su libertad ya se sabe lo que esto significa: que reivindica para ellas la libertad de explotar a la clase trabajadora.

"Nous n'avons à respecter la liberté que lorsqu'elle se destine à la liberté (...). Une liberté qui ne s'emploie qu'à nier la liberté doit être niée. Et il n'est pas vrai que la reconnaissance de la liberté d'autrui limite ma propre liberté: être libre ce n'est pas avoir le pouvoir de faire n'importe quoi; c'est pouvoir dépasser le donné vers un avenir ouvert; l'existence d'autrui en tant que liberté définit ma situation et elle est même la condition de ma propre liberté".⁽¹³⁾

¹² Ibid., pág. 125.

¹³ Ibid., pág. 131.

No sirve el argumento conservador de la utilidad para justificar la opresión. Hemos visto que dar a lo útil un sentido es una de las astucias de la **seriedad**; algo sólo es útil si lo es para el hombre, y el hombre es el que ha de definir sus propios valores, incluido el de la utilidad. Ciertamente es que el respeto de la libertad encierra dificultades, pero esto no significa otra cosa que aceptar la tensión de la lucha. Cualesquiera que sean los problemas que se presenten, los fracasos que haya que asumir, las dificultades con las que haya de habérselas, el hombre debe, a cualquier precio, rechazar la opresión.

3. Antinomias de la acción: la violencia del oprimido.⁽¹⁴⁾

El opresor es siempre un personaje de mala fe⁽¹⁵⁾. Escuda su mala fe en lo "sérieux" o en sus pasiones; en sus apetitos o en la voluntad de poder. Y así consigue mantener sus privilegios.

"(...) si l'opprimeur était conscient des exigences de sa propre liberté, il devrait lui-même dénoncer l'oppression"⁽¹⁶⁾

Entonces, ¿el problema moral es un problema de conocimiento, un problema de lucidez mental? En parte sí, pero sólo en parte. Hay muchos factores que impiden a la filosofía beauvoiriana ser un intelectualismo al estilo socrático: su propia concepción del hombre como ser finito que se hace "manque d'être pour qu'il y ait de l'être", según la fórmula de Sartre; su visión de la humanidad como totalidad destotalizada⁽¹⁷⁾; su rechazo de la idea de progreso y de la historia como continuidad sin fisuras. Así, la verdadera liberación de la opresión, nos dice:

¹⁴ La violencia del oprimido es objeto, por parte de Sartre en C.P.M., de exhaustivos análisis fenomenológicos. Todos los aspectos que señala aquí Beauvoir están retomados allí en la perspectiva más amplia que el método fenomenológico requiere.

¹⁵ Sartre anotaba en C.P.M.: "L'oppression est à la fois mauvaise foi et mystification. Le fondement de toute mystification (...) c'est le dessein de faire croire à un homme qu'il n'est pas libre ou que je ne suis pas libre. Autrement dit de lui dissimuler sa liberté ou au contraire de lui faire croire qu'en situation d'opprimé, avec destin et chaînes, il est libre. Dans les deux cas il y a falsification de la liberté. Mais cette falsification elle-même est de mauvaise foi; le mystificateur se mystifie lui-même". Ibid., pág. 353.
Como puede apreciarse, el enfoque de Sartre es, una vez más, fenomenológico-existencial: se trata de dar cuenta, en el análisis, de todas las formas de opresión. Mientras que Beauvoir se propone poner de relieve los aspectos morales de la opresión que se ofrecen a la mirada de la filósofa en el tiempo presente.

¹⁶ Ibid., pág. 139.

¹⁷ Expresión sartreana en R.N. y C.P.M., como ya se señaló en capítulos anteriores.

"(...) faudrait qu'elle se réalisât à travers une conversion des oppresseurs, alors s'effectuerait une réconciliation de toutes les libertés. Mais personne n'ose plus s'abandonner aujourd'hui à ces rêveries utopistes. Nous savons trop qu'on ne peut escompter de conversion collective".⁽¹⁸⁾

El rechazo del opresor a la afirmación de la libertad encarna a los ojos de los hombres de buena voluntad lo absurdo de la facticidad. La moral, que busca el triunfo de la libertad sobre la facticidad, pide la supresión del opresor. Y puesto que sólo podemos actuar sobre su presencia objetiva, no tenemos otro remedio que tratarlo como cosa, hacerle violencia. Se confirma así el hecho doloroso de la separación entre los hombres: el opresor se convierte en oprimido y los hombres que lo violentan se vuelven señores, tiranos, verdugos. Los oprimidos en rebelión son una fuerza ciega en cuyo corazón se cumple el escándalo que divide al mundo.⁽¹⁹⁾ No es cuestión de replegarse ante las consecuencias de la violencia del oprimido sino de constatar el hecho de que, para lograr la libertad de todos, hay que tratar a algunos hombres como cosas. Es tan escandaloso el hecho de la opresión -el usar la libertad para reprimir la libertad- que el otro escándalo, el de la violencia del oprimido, queda prácticamente anulado ante aquél.⁽²⁰⁾

¹⁸ Ibid., pág. 139.

No podríamos contar con una conversión colectiva porque la conversión es, por definición, individual, como lo es el proyecto aunque, lo mismo que el proyecto, tenga un alcance sobre "autrui" en el sentido en que modifica las relaciones con él. Este tema aparece también en SARTRE: C.P.M.

¹⁹ Sartre en C.P.M. muestra que en una situación como la de esclavitud, situación de máxima opresión, al esclavo rebelde no le cabe otra alternativa que volver contra sí mismo y contra el otro - su amo, su opresor- la sentencia de imposibilidad de lo humano de que le han hecho objeto. "Como el amo es la imposibilidad de toda reciprocidad, el contra-hombre, la negatividad de la rebelión implica (...) un mundo de intersubjetividad en el que ninguna libertad quedara fuera de un ámbito de iguales. Y, a la vez que al contra-hombre, el esclavo suicida quiere destruir al sub-hombre que han hecho de él; no pudiendo hacer nada con ello -es decir, ser libre-, simplemente lo deshace. Así, en el instante que precede a la muerte, la rebelión realiza esa conciencia de sí que el estoicismo y el escepticismo sólo logran en la abstracción, la evasión y el conformismo". AMOROS, C.: Sartre. En: Historia de la ética, edic. cit.

²⁰ Para Sartre: "lo que constituye la ambigüedad de toda moral (...) es que la libertad como relación humana se descubre a sí misma, en el mundo de la explotación y de la opresión, contra ese mundo y como negación de lo inhumano a través de los valores, si bien se descubre en ellos alienada y perdida y, por los valores realiza a pesar de todo la exigencia que el ser práctico-inerte le impone, al tiempo que contribuye a una organización que lleva en sí las posibilidades de reorganizar el campo práctico-inerte (...) todo sistema de valores, en tanto que es mantenido por una práctica social, contribuye directa o indirectamente a establecer dispositivos y aparatos que, cuando llegue el momento (...) permitirán negar esta opresión y esta explotación; todo sistema de valores, en el momento de su eficacia revolucionaria, deja de ser sistema y los valores dejan de ser valores, pues extraían tal característica de su superioridad y las circunstancias, al conmovier las estructuras, las instituciones y las exigencias, los transforman en significaciones superadas." C.R.D., citado por AMOROS, C. en: Sartre, op. cit., pág. 349. Beauvoir se refiere a la misma ambigüedad de los valores en la propuesta moral que plantea.

Pero el problema es más complejo todavía por el hecho de que la fuerza del opresor se ve reforzada, valga la redundancia, por la complicidad del oprimido, complicidad que radica en la ignorancia⁽²¹⁾. Como ya se ha dicho, todo individuo puede ejercer su libertad en el interior de su mundo, pero no todos tienen los medios de rechazar las situaciones de opresión, cercados como están por incertidumbres, valores, tabúes, consignas que les impiden ver claro⁽²²⁾.

"Quand le jeune nazi de seize ans mourait en criant 'Heil Hitler', il n'était pas coupable, et ce n'est pas lui qu'on haïssait, mais ses maîtres. Ce qui eût été souhaitable, c'est de rééduquer cette jeunesse trompée; il faudrait dénoncer la mystification et mettre les hommes qui en sont victimes en présence de leur liberté. Mais l'urgence de la lutte interdit ce lent travail."⁽²³⁾

Por otra parte, la situación mundial es tan compleja que no se puede luchar en todos los frentes y para todos los hombres. Así, durante la II Guerra mundial, los partidos antifascistas no podían apoyar las rebeliones indígenas en las colonias del imperio británico que, sin embargo, eran apoyadas por los regímenes fascistas⁽²⁴⁾. A veces sucede que nos vemos obligados a reprimir e incluso a matar a hombres que persiguen fines con los que estamos de acuerdo. Y todavía más, puesto que el único modo de luchar contra el enemigo es actuar contra su

²¹ También Sartre en *C.P.M.* se ocupa de la ignorancia como un modo de relación interhumana, según se ha indicado en el capítulo anterior. La ignorancia es un tipo de relación que consiste en que ser juzgado ignorante por el otro obra sobre mí como una causa sobre mi libertad. Distingue Sartre tres tipos de ignorancia fundamentales: ignorar que ignoro, saber que ignoro e ignorar lo que otro sabe; en el último caso, la verdad me es exterior, la posee otro que no soy yo y este otro tiene la clave de mi ignorancia y puede prever el proceso que me llevaría de la ignorancia al saber. Tal situación es la que se da en las sociedades donde los seres humanos se hallan estratificados según una jerarquía de conocimientos. *Ibid.*, pág. 306 ss. La diferencia con Beauvoir estriba en lo mismo que ya señalábamos más arriba: los de Sartre son análisis fenomenológicos de actitudes ontológico-éticas. Beauvoir hace moral y, en el marco en que ella inscribe sus análisis, forzosamente la noción de situación es entendida de forma diferente que la de Sartre; es una condición que se impone al ignorante desde fuera -por los otros- y lo mantiene como tal, en situación de ignorancia. Ante ella su libertad se estrella como ante un muro infranqueable.

²² En este punto, la diferencia entre Beauvoir y Sartre se hace más patente debido a la concepción beauvoiriana de la noción de situación. Para Sartre la situación no es nunca paliativo de la libertad, siempre hay un cogito prerreflexivo de lo que se hace: "la découverte de l'Être est terrifiante (...) parce qu'elle révèle ce qu'on ignorait comme ce qu'on avait toujours su, en d'autres termes, parce qu'elle constitue rétrospectivement nos ignorances de notre Être comme définites et préfabriquées elles-mêmes par cet Être que nous sommes et que nous ignorions". *C.R.D.* Livre I, 4. De l'Être social comme matérialité et particulièrement de l'Être de classe. Paris, Gallimard, 1960, pág. 162.

Sin embargo, Beauvoir es más ilustrada que Sartre, confía más en la educación.

²³ *Ibid.*, págs. 141-42.

²⁴ Ilustración de Beauvoir por cuanto reconoce que ciertos valores segregados por una sociedad son negados o limitados por ella, como ha ocurrido con ciertos valores ilustrados.

facticidad, también nosotros nos vemos obligados a cosificarnos en la lucha, a enfrentarnos cuerpo a cuerpo, junto a nuestros aliados, con nuestros enemigos: así es la guerra. E incluso, al margen de la guerra, la posibilidad permanente de la violencia entre naciones, razas, clases, da lugar a un estado de guerra encubierto en el cual los individuos son sacrificados permanentemente.⁽²⁵⁾

"Ainsi on se trouve en présence de ce paradoxe qu'aucune action ne peut se faire pour l'homme sans se faire aussitôt contre les hommes. Cette vérité évidente, universellement connue, est cependant si amère que le premier souci d'une doctrine de l'action est ordinairement de masquer cette part d'échec que comporte toute entreprise (...). Il suffit pour nier le scandale de nier au prix de [la] collectivité l'importance de l'individu: elle est tout, il n'est qu'un zéro."⁽²⁶⁾

4. Antinomias de la acción; libertad de uno-libertad de muchos.

Un individuo, efectivamente, es poca cosa si lo tomamos en la pura facticidad de su presencia, si lo fijamos en su inmanencia, si lo recortamos de su futuro, le privamos de su transcendencia y del mundo que ella desvela. Reducido a pura cosa entre las cosas, su ausencia no dejará huella alguna sobre la tierra. Es la impresión que producen las fotografías de cadáveres apilados, salidos de los hornos de Buchenwald y de Dachau. Es lo que explica la dureza con que los sobrevivientes a esas matanzas describen lo que fué su situación allí, porque envilecidos por la enfermedad, el hambre, el sufrimiento y la muerte se tomaban a sí mismos como una horda animal cuya vida carecía de justificación. Los opresores saben que el envilecimiento del oprimido hace más eficaz la opresión porque suscita su autodesprecio y justifica al que oprime. La astucia del tirano consiste en reducir al oprimido a la inmanencia y considerarse él como transcendencia disociando así, en su provecho, las dos dimensiones inseparablemente unidas en la ambigüedad de la condición humana. Es una astucia refinada porque no aplica tampoco la disociación universalmente, es decir, no la aplica a toda la sociedad, sino sólo a ciertos grupos que quiere marginar: los judíos, los negros, los indígenas. Sabe que, si hiciera de ello un principio universal,

²⁵ Es la situación de guerra fría existente en el mundo cuando Beauvoir escribe este libro.

²⁶ Ibid., págs. 143-44.

no podría pedir a sus súbditos cierto tipo de servicios.

"Pour faire appel au dévouement de ses troupes, le chef, le parti autoritaire, utilisera une vérité qui est l'envers de celle qui l'autorise à l'oppression brutale: c'est que la valeur de l'individu ne s'affirme que dans son dépassement".⁽²⁷⁾

Los regímenes autoritarios hacen uso, de ese modo, de un aspecto de la doctrina hegeliana que encontramos también asimilado en el marxismo y en los fascismos: la salvación del individuo en su subordinación a la colectividad.⁽²⁸⁾

Según esta filosofía, que arranca de Hegel, no siendo lo finito sino un momento de lo infinito, la muerte de un individuo no es un fracaso si queda integrada en un proyecto que desborda los límites de la vida, porque la sustancia de la vida está fuera del propio individuo: en la clase o en el Estado socialista. Si al individuo se le inculca la asunción del sacrificio, queda abolido como individuo y se entrega confiado a la muerte: así morían los jóvenes hitlerianos. Ahora bien, cabe preguntarse si esta cómoda solución no es una contradicción. En efecto:

"Chez Hegel l'individu n'est qu'un moment abstrait de l'Histoire de l'Esprit absolu(...). Le moment essentiel de la morale hégélienne c'est le moment de la reconnaissance des consciences(...) dans cette opération l'autre est reconnu comme identique au moi, ce qui signifie qu'en moi-même c'est la vérité universelle de mon moi qui est seule reconnue; voilà donc la singularité niée(...) le salut moral sera dans mon dépassement vers cet autre qui est égal à moi-même et qui se dépassera à son tour vers un autre. Hegel reconnaît lui-même que si ce passage se poursuivait indéfiniment, jamais la Totalité ne s'accomplirait, le réel se dissiperait en relation: on ne saurait sans absurdité sacrifier indéfiniment chaque génération à la suivante; l'histoire humaine ne serait alors qu'une interminable suite de négations qui ne reviendraient jamais au positif(...). Il faut admettre qu'il y aura une récupération du réel et que tous les sacrifices trouveront leur figure positive au sein de l'Esprit

²⁷ Ibid., págs. 148-49.

²⁸ Sartre, en C.P.H., pág. 435, cita esta observación de Beauvoir y añade un análisis propio acerca de los aspectos objetivo y subjetivo del militante.

absolu. Mais cela n'est pas sans difficulté. L'Esprit est sujet; mais *qui* est sujet? Comment ignorer après Descartes que subjectivité signifie radicalement séparation? Et si l'on admet, au prix d'une contradiction, que le sujet sera les hommes de l'avenir réconciliés, il faut bien reconnaître que demeurent à jamais exclus de cette réconciliation les hommes d'aujourd'hui, qui se trouvent avoir été la *substance* du réel et non *sujets*. D'ailleurs Hegel même recule devant l'idée de cet avenir immobile; puisque l'Esprit est inquiétude, la dialectique de la lutte et de la conciliation ne saurait jamais s'arrêter: l'avenir qu'il envisage(...) est un état de guerre indéfini(...) cette guerre n'apparaîtra plus comme un mal du jour où tout individu aura fait don de lui-même à l'Etat; mais précisément c'est ici que s'effectue un tour de passe-passe: car *pourquoi* consentirait-il ce don puisque l'Etat ne saurait être l'achèvement du réel, la Totalité se récupérant elle-même?"⁽²⁹⁾

Continúa diciendo que todo el sistema hegeliano es como una gran fabulación, porque en él todos los momentos quedan subordinados a un final cuyo advenimiento no se cumple nunca:

"l'individu se renonce lui-même; mais aucune réalité à faveur de laquelle il puisse se renoncer n'est jamais affirmée ni récupérée. A travers toute cette savante dialectique on en revient au sophisme que nous dénonçons: si l'individu n'est rien, la société ne saurait être quelque chose. Qu'on le prive de sa substance et l'Etat n'a plus de substance; s'il n'a rien à sacrifier il n'y a en face de lui rien à qui se sacrifier. La plénitude hégélienne passe aussitôt dans le néant de l'absence. Et la grandeur même de cet échec fait éclater la vérité: il n'y a que le sujet qui puisse justifier sa propre existence(...). On ne peut le regarder comme un rien, puisque la conscience de toutes choses est en lui"⁽³⁰⁾

Beauvoir estudió a fondo la filosofía de Hegel, no a través de los cursos de Kojève, como Sartre, sino dedicándose a una lectura sistemática de este autor en la Biblioteca Nacional, en 1940. Según nos dice en su autobiografía:

²⁹ Ibid., págs. 150-52.

³⁰ Ibid., págs. 152-53.

"Je continuai à lire Hegel que je commençais à mieux comprendre; dans le détail sa richesse m'éblouissait; l'ensemble du système me donnait le vertige. Oui, il était tentant de s'abolir au profit de l'universel(...) alors, comme cela paraissait dérisoire cet infime moment du cours du monde, un individu, moi!(...) Mais le moindre mouvement de mon cœur démentait ces spéculations: l'espoir, la colère, l'attente, l'angoisse s'affirmaient contre les dépassements; la fuite dans l'universel n'était en fait qu'un épisode de mon aventure personnelle. Je revenais à Kierkegaard(...) la vérité qu'il revendiquait défiait ce doute aussi victorieusement que l'évidence cartésienne³¹); le système, l'Histoire ne pouvaient pas plus que le Malin Génie faire échec à la certitude vécue: 'Je suis, j'existe, à ce moment, à cet endroit, moi'(...) j'avais appris des philosophies qui collaient à l'existence, qui donnaient sa valeur à ma présence sur terre et j'y pouvais me rallier sans reticence(...). Heidegger m'avait convaincue qu'en chaque existant s'accomplit et s'exprime 'la réalité humaine'; inversement chacun l'engage et la compromet toute entière³²)(...) Dans cette France occupée, il suffisait de respirer pour consentir à l'oppression(...) Mais cette situation qui m'était imposée mes remords m'avaient découvert que j'avais contribué à la créer. L'individu ne se resorbe pas dans l'univers qui l'investit: tout en le supportant, il agit sur lui, fût-ce par son immobilité même"³³)

De modo que, tanto el pesimismo nihilista como el optimismo racionalista, fracasan cuando pretenden escamotear la amarga verdad del sacrificio. Pues, para que el mundo valga la pena, para que nuestras empresas tengan un sentido y merezcan que nos sacrifiquemos por ellas, hemos de afirmar el espesor concreto y singular del mundo, la realidad singular de nuestros proyectos y de nosotros mismos.

En efecto, si reconocemos al individuo un valor singular e irreductible, recobra su sentido la palabra sacrificio, porque lo que quiere cuando renuncia

³¹ Hagamos notar, una vez más, el cartesianismo de Beauvoir en el sentido mencionado supra.

³² Expresión que tiene su paralelismo en la noción sartreana de universal concreto.

³³ P.A., II, págs. 537-38. También hay mención a la lectura de Hegel en J.G.: Julio y Agosto de 1940 y Enero de 1941. Paris, Gallimard, 1990, págs. 339, 345, 361, así como en L.S., II: cartas del 13.7.40, 14.7.40, 27.7.40, 29.7.40, 29.7.40, 29.10.40 y 21.2.41, Paris, Gallimard, 1990.

a sus proyectos, a su futuro o a su vida no aparece entonces como cosa desdeñable: si decide que la justificación de su vida pasa por acortarla en su duración, o incluso por perderla para lograr un futuro más justo que no verán sus ojos entonces, en medio del desgarró que esto supone -ya que la libertad exige recuperarse a sí misma como absoluto y al mismo tiempo prolongar indefinidamente su movimiento-, el héroe puede superar el dolor y consumir su sacrificio. Sacrificio que no dejará de ser una renuncia absoluta. Y del mismo modo habremos de valorar como una desgracia absoluta e irreductible la muerte de aquellos a quienes nos unen lazos especialmente estrechos.

En nombre de la colectividad los gobiernos totalitarios imponen sacrificios al individuo. Y, si todo sacrificio asumido es desgarrador, el sacrificio impuesto por la violencia de un gobernante es, además, padecido entre la rebelión y el rechazo. Ya decía Saint Just que no hay gobernante inocente.

Para justificar su violencia, los totalitarismos la imponen como una necesidad: si el desarrollo de la historia tiene un sentido único, no hay lugar para la angustia de la elección; la rebelión no anidará en los corazones. Esto es lo que hace del materialismo histórico una doctrina tan segura: el pensamiento y la voz de los dirigentes se presentan como un reflejo de las fatales exigencias de la Historia. pero, más que una fe, la doctrina de la necesidad es un arma que utilizan todos los totalitarismos de uno u otro signo, con términos idealistas y morales o realistas y positivos, unos y otros excusan, en nombre de la utilidad, el escándalo de la violencia.

Sigue una crítica a la idea utilitarista liberal según la cual, lo que conviene a un hombre conviene a todos los hombres y por eso se le puede pedir al individuo que se sacrifique por el Hombre. Este tipo de planteamiento es el que hacen las morales utilitaristas, siguiendo a Hegel. Consiste en dar al término *útil* un sentido universal y absoluto, en reabsorber a cada hombre en el seno de la Humanidad. pero, ya vimos en *Pyrrhus et Cinéas* que la Humanidad no tiene entidad, por tanto los términos "útil al Hombre" y "útil a este hombre" no son equivalentes.

Otra variante de tal utilitarismo consiste en valorar a unos grupos humanos sobre otros e instrumentalizar a los "menos valiosos". D.Rousset trae el testimonio de que los SS obligaban a los responsables de los campos de

concentración a designar quienes habían de ir a las cámaras de gas. Estos salvaban a los políticos de sus respectivos partidos con el criterio de que los hombres entregados a una causa eran más útiles. Los comunistas han sido muy criticados por su parcialidad en este punto. Sin embargo, ya que no podía evitarse de ningún modo la atrocidad de la matanza -dice Beauvoir-, tratar de racionalizarla era la única opción.

Parece que no hemos avanzado gran cosa tras esta larga reflexión, ya que hemos llegado a la conclusión de que lo útil es sacrificar a los menos útiles. Pero reparemos en que, si el complemento del término útil es el término *hombre*, también lo es el término *futuro*. En efecto, el hombre, como sabemos, se realiza por sus proyectos; se justifica por los fines a los que tiende; y sólo en el futuro puede transcender su presente, cumplir sus proyectos:

"C'est à la lumière de l'avenir, qui est le sens et la substance même de l'action, qu'un choix deviendra possible. On sacrifiera les hommes d'aujourd'hui à ceux de demain, parce que le présent apparaît comme la facticité qu'il faut transcender vers la liberté."³⁴)

5. Antinomias de la acción: presente-futuro.

Nos encontramos ante otro problema espinoso, que en la moral existencial se plantea también en forma de antinomia, y que está relacionado tanto con la propia concepción del acto moral como con la concepción de la historia.

La cuestión es la siguiente: si la acción moral se configura como un proyecto en el futuro, es necesaria cierta valoración del futuro por parte del agente moral. Beauvoir lo plantea desde la consideración de que el futuro es, a la vez, existencia y carencia de ser. Lo mismo sería decir que la existencia humana, por encerrar en su textura una carencia de ser, es transcendencia presente a un futuro permanentemente abierto, como ya sabemos. El problema, para el existencialismo, es cómo valorar el futuro en cada momento presente para situar el proyecto en la moralidad. Y éste es un problema verdaderamente insoluble que, una vez más, Beauvoir aborda en oblicuo, desde la crítica de las

³⁴

Ibid., pág. 166.

Llegamos, pues, a la conclusión de que el sacrificio de un hombre, de una vida humana, solamente se puede justificar si el sujeto lo asume en función de la libertad de los hombres futuros, esto es, si tal sacrificio es útil para aumentar la libertad de los hombres en el futuro.

teorías que hipostasían el futuro a costa del presente, la humanidad a costa del hombre, sobre las cuales ya conocemos su posición porque fué expuesta en *Pyrrhus et Cinéas*. En la obra que analizamos ahora, añade algunas consideraciones sobre la historia, en la misma línea en que después las hará Sartre en *Cahiers pour une morale*, pero focalizadas exclusivamente en el problema de la acción tal como se plantea en el momento histórico en que el libro está escrito, y que podemos sintetizar en los siguientes puntos:

1. El mito del futuro como lugar en que se fusionan los dos aspectos señalados anteriormente: futuro como cumplimiento de nuestra transcendencia y futuro como inmovilidad de ser, esto es, como infinito y como totalidad, lo encontramos bosquejado en el sistema de Hegel, en el de Comte y actualmente evocado bien como unidad del mundo, bien como Estado socialista cumplido. Tal mito avala la creencia de que, como el presente no tiene sentido sino en función del futuro, el fin justifica los medios, sean éstos la opresión o la dictadura de un partido.

2. El mito del futuro no es válido porque reposa sobre la idea de que la historia -siquiera esa historia que, según el marxismo, comenzará cuando se alcance la forma de Estado socialista- es desarrollo armónico de las libertades humanas reconciliadas. Pero esta fantasía es inadmisible porque sabemos que el hombre es negatividad.

3. Sabemos que es cosa del hombre asegurar un futuro a su existencia y que esta existencia no es concebible más que como afirmación del futuro, pero de un futuro humano, finito. Las aventuras humanas se destacan sobre el fondo del tiempo, finitas de una en una, aunque todas ellas se abran sobre la infinitud del porvenir.

Tal concepción no contradice la inteligibilidad de la historia³⁵), pues basta constatar, en las formas temporales, la presencia de encadenamientos inteligibles para que las previsiones sean posibles y, por tanto, la acción. Por otra parte, no hay que confundir inteligibilidad con totalidad. Porque la historia no es una totalidad racional sino que, al igual que el hombre, la humanidad y el universo, la historia es, como ha señalado Sartre, "totalidad

³⁵ Este tema es el problema sartreano de C.R.D., que empieza a preocuparle desde la época de C.P.H.

destotalizada". Es decir, encierra una separación entre los hombres que no excluye su relación.

Llegamos, pues, a la conclusión de que, ya sigamos la filosofía existencialista -según la cual nuestra incertidumbre ante la elección es la manifestación de una contingencia objetiva y fundamental-, la filosofía hegeliano-marxista o el conservadurismo comteano -según los cuales nuestra incertidumbre pone al descubierto nuestra ignorancia subjetiva frente a la necesidad-, a nosotros nos toca decidir sobre la oportunidad de nuestros actos y medir su eficacia sin conocer todos los factores en juego. La superioridad de la moral existencial sobre esas otras filosofías estriba en que, no falseando la ambigüedad en que necesariamente tiene lugar toda elección moral, parte de su reconocimiento y la asume de entrada para, desde allí, señalar lo único que puede señalarse: unos criterios, un método, como nos anunciaba al comienzo de este tratado y que ahora expresa así:

"De même que le savant pour connaître un phénomène, n'attend pas que rejaillisse sur lui la lumière de la science achevée; en éclairant le phénomène il contribue au contraire à constituer la science; ainsi l'homme d'action n'attendra pas, pour décider, qu'une parfaite connaissance lui prouve la nécessité d'un certain choix; il doit choisir d'abord et contribue ainsi à façonner l'histoire. Un tel choix n'est pas plus arbitraire qu'une hypothèse, il n'exclut ni la réflexion ni même la méthode; mais il est libre aussi et il implique des risques qu'il faut assumer comme tels."(³⁶)

4. Desde el punto de vista táctico y político no hay diferencia entre una doctrina de la necesidad y otra que dé cabida a la contingencia. La diferencia es de orden moral. En el primer caso, se admite una recuperación de cada momento en el futuro y no se pretende justificar los momentos por sí mismos. En el segundo caso, cada empresa, que no encierra más que un futuro finito, debe ser vivida en su finitud y considerada como un absoluto que ningún tiempo desde el

³⁶ Ibid., págs. 177-78.

Hay diferencia en la utilización de los modelos científicos entre Beauvoir y Sartre. Sartre los usa como ilustración de su pensamiento, como referencias en torno a las cuales moldea su propio pensamiento; mientras que Beauvoir los transcribe: en ella la apelación a los modelos científicos tiene una aplicación pedagógica.

exterior podrá nunca justificar.

Lo que en realidad ocurre es que, quienes afirman la unidad de la historia, reconocen también que se recortan en ella conjuntos distintos⁽³⁷⁾; y los que subrayan la singularidad de los conjuntos, admiten que todos desbordan sobre un horizonte único. En el primer caso, el fin justificante de la acción se proyecta sobre un futuro mítico, no se refleja sobre los medios; pero como los medios son más próximos y más claros acaban convirtiéndose en el fin; así, el triunfo de Rusia, propuesto como un medio para la liberación del proletariado internacional, se ha convertido para los estalinistas en un fin absoluto. Pero el fin solamente justifica los medios si es un fin actual, si es completamente desvelado en el curso de la acción: así, la liberación de París fué una fiesta⁽³⁸⁾ colectiva en la cual se celebró el final feliz de la pesadilla de la ocupación y, aunque hubo algunos que no exultaron de gozo porque ya estaban pensando en las dificultades futuras, semejante estado de ánimo sólo se dió entre quienes no habían deseado la derrota de Alemania. Los que habían hecho de la lucha contra el nazismo su Lucha, vieron la victoria como una victoria absoluta.

Lo que detiene a los hombres -continúa- es que, en el momento en que dan a la palabra fin su doble sentido de finalidad y de acabamiento, sienten la ambigüedad fundamental de su condición, esto es, que todo movimiento vivo es un paso hacia la muerte. Desde luego que la existencia, como contingencia que es, no debe negar esa muerte que encierra en su seno, sino quererla afirmándose como absoluto en su propia finitud, porque es en lo transitorio donde el hombre se cumple. Por eso debe mirar sus empresas como finitas y quererlas absolutamente.

Claro que, tal finitud, no es la del puro instante pues, como hemos dicho, el futuro es el sentido y la sustancia de la acción: hay proyectos de una hora y proyectos de varios siglos:

³⁷ Beauvoir usa el término "ensembles". Conviene recordar aquí, para no perder de vista las mutuas influencias entre Sartre y Beauvoir, que la C.R.D. se titulaba: Théorie des ensembles pratiques.

³⁸ Aparece aquí una alusión a la fiesta que tanta importancia tiene en Beauvoir; de ella ha escrito en su autobiografía: "Pour moi la fête est avant tout une ardente apothéose du présent, en face de l'inquiétude de l'avenir; un calme écoulement des jours heureux ne suscite pas de fête: mais si, au sein du malheur, l'espoir renaît, si l'on retrouve une prise sur le monde et sur le temps, alors l'instant se met à flamber, on peut s'y enflammer et se consumer en lui: c'est fête. (...) Fêtes nocturnes des amours naissantes, fêtes massives des jours de victoire: il y a toujours un goût mortel au fond des ivresses vivantes, mais la mort, pendant un moment fulgurant, est réduite à rien." E.A., II, págs. 656-57.

La liberación de París, que describe unas páginas más adelante, fué una de estas fiestas. Por lo demás, la idea de la fiesta, tiene su paralelo en Sartre en la idea del apocalipsis, como momento de cumplimiento, en C.R.D.

"Quand on lutte pour l'affranchissement d'indigènes opprimés, la libération des noirs d'Amérique, l'édification d'un Etat palestinien, la révolution socialiste, il est évident qu'on vise un but à longue échéance (...). Ce que nous prétendons, c'est qu'il ne faut pas attendre que ce but soit justifié en tant que point de départ d'un nouvel avenir; dans la mesure où nous n'avons plus de prise sur le temps qui s'écoulera par-delà son avènement, nous ne devons rien attendre de ce temps pour lequel nous avons travaillé (...). Les tâches que nous nous proposons et qui, tout en débordant les limites de nos vies, sont nôtres, doivent trouver leur sens en elles-mêmes et non dans un fin mythique de l'Histoire."³⁹)

Pero entonces, si rechazamos el futuro como mito y admitimos solamente el futuro viviente y finito, no se suprime la antinomia: los sacrificios y los fracasos presentes no tienen punto de referencia en el tiempo. ¿Significa esto que condenamos la acción por criminal y absurda al mismo tiempo que condenamos al hombre a la acción?

6. La ambigüedad de la acción como consecuencia de la ambigüedad de la condición humana.

La existencia humana es ambigua, pero no absurda.

"Déclarer l'existence absurde, c'est nier qu'elle puisse se donner un sens; dire qu'elle est ambiguë, c'est poser que le sens n'en est jamais fixé, qu'il doit sans cesse se conquérir."⁴⁰)

Precisamente porque la condición humana es ambigua, corre el hombre el riesgo del fracaso y del escándalo cuando busca su salvación. De modo que decir que la acción debe ser vivida en su verdad -esto es, en la consciencia de las antinomias que comporta- no significa que haya que renunciar a ella. No hay victoria que no pueda ser vista como inacabada pues, si el objetivo es arrasar completamente al enemigo, semejante resultado no se consigue nunca; sin embargo, hay guerras ganadas y guerras perdidas.

³⁹ Ibid., págs. 184-85.

⁴⁰ Ibid., pág. 186.

Vuelve Beauvoir a comparar la acción moral con las teorías científicas y la obra de arte para decirnos que, en toda acción, fracaso y acierto son dos aspectos de la realidad cuya distinción sólo el contexto puede aclarar. Del mismo modo que no es correcto afirmar que el arte y la ciencia se construyen a pesar de los fracasos, sino a través de ellos; lo cual no quita para que haya verdades y errores, obras maestras y mamarrachadas. Y, del mismo modo que en ninguna época se ha considerado el arte como mediación para otros estilos nuevos, ni la ciencia como parcial, tampoco el cumplimiento del hombre en la acción moral ha de ser valorado como algo transitorio porque, en cada proyecto, la existencia se erige como absoluto.

"Il n'y a un art que parce qu'à chaque moment l'art s'est absolument voulu; de même il n'y a de libération de l'homme que si, en se visant, la liberté s'accomplit absolument dans le fait même de se viser. Ceci exige que chaque action soit considérée comme une forme achevée dont les différents moments(...) se réfléchissent les uns sur les autres, si bien qu'il n'y a plus de séparation tranchée entre présent et avenir, moyens et fins".⁽⁴¹⁾

Ahora bien, si hay unidad entre esos tiempos de acción, no deberá haber contradicción entre ellos:

"Puisque la libération visée n'est pas une chose située dans un temps étranger, mais un mouvement qui se réalise en tendant à se conquérir, elle ne saurait s'atteindre si elle se renie d'abord; l'action ne peut chercher à s'accomplir par des moyens qui détruiraient son sens même"⁽⁴²⁾

No obstante, habrá situaciones en las que no haya otra salida que el rechazo. Ciertamente que tales situaciones no tienen cabida en la moral del realismo político, porque tal moral considera el presente siempre como algo transitorio. Pero sí son contempladas por la moral existencial que Beauvoir propone. Son situaciones en las que el hombre reivindica, en el presente, su existencia como valor absoluto: esa es la actitud moral que se ha sostenido -señala-, más o menos

⁴¹ Ibid., pág. 189.

⁴² Ibid., pág. 189.

conscientemente, en el caso de condena de un magistrado que entregó a un comunista a cambio de diez rehenes: con tal veredicto se ha condenado, al mismo tiempo, a todos los partidarios de Vichy, que pretendían "faire la part aux choses", mostrando que no cabía racionalizar el estado de cosas impuesto por la ocupación alemana, sino que había que rechazarlo absolutamente; mostrando que la resistencia significaba no ya un modo eficaz de echar al ocupante, sino la negación, la rebelión contra la dominación; y en esta negación radical se confirmaba, de un modo positivo y absoluto, la libertad. En la actitud de rechazo, la antinomia de la acción es suprimida, los medios y el fin se funden, porque la libertad se cumple en su propia autoposición.

Pero la antinomia reaparece en cuanto la libertad vuelve a lo positivo, a darse fines distantes en el futuro; entonces se ponen medios divergentes a través de las resistencias de lo dado, y algunos se definen como contrarios a los fines. Es el caso de Goethe, Barrès y Aragon, quienes en su juventud rompieron con los viejos conformismos y propusieron una liberación real, pero más tarde se convirtieron en servidores del Estado, del nacionalismo y del estalinismo respectivamente.

La vuelta a lo positivo debe incluir la negatividad: no disimular las antinomias medio-fin, presente-futuro, sino vivirlas en tensión permanente. No se puede retroceder ante el escándalo de la violencia, ni negarlo, ni asumirlo frívolamente. Kierkegaard ha señalado que lo que diferencia al fariseo del hombre auténtico es que el primero considera su angustia como garantía de virtud, mientras que el segundo vive indefinidamente el dolor de la pregunta: "¿Soy Abraham?" A nosotros -dice Beauvoir- lo que nos importa es saber si, dadas ciertas condiciones, debemos o no matar a Isaac. Pensamos que lo que diferencia al tirano del hombre de buena voluntad es que el primero se apoya en la certeza de sus fines, mientras que el segundo se pregunta incesantemente: "¿Trabajo para la liberación de los hombres?" "¿He de descartar este fin teniendo en cuenta los sacrificios que requiere su cumplimiento?":

"En posant ses fins, la liberté doit les mettre entre parenthèses, les confronter à chaque moment avec cette fin absolue qu'elle constitue elle-même et contester en son propre nom les moyens dont elle use pour se conquérir."⁽⁴³⁾

⁴³ Ibid., pág. 193.

Esto puede parecer demasiado abstracto, pero la moral existencial no proporciona más recetas que las que puedan dar la ciencia o el arte. Sólo se pueden proponer métodos, como ya se ha dicho. Si el problema fundamental para la ciencia es el de la adecuación entre la idea y su contenido, es decir, de las leyes a los hechos, en moral se puede decir que, en el caso de que el contenido de la acción desmienta su sentido, hay que modificar el contenido, no el sentido, que ha de ser querido absolutamente. En cada caso particular habrá que hacer la prueba y decidir; es imposible decidir en abstracto y universalmente la relación sentido-contenido.

"Mais, de même encore que, sans attendre de ces réflexions aucune solution toute faite, le physicien trouve profit à réfléchir sur les conditions de l'invention scientifique, et l'artiste sur celles de la création artistique, il est utile à l'homme d'action de chercher à quelles conditions ses entreprises sont valables. Nous allons voir qu'à partir de là se découvrent des perspectives positives."(4)

7. Fines y medios.

Los análisis precedentes nos han conducido a la discusión que es el *lignum crucis* de toda moral, la discusión sobre los fines y los medios, con la cual termina este segundo tratado.

La cuestión queda centrada por Beauvoir con una afirmación que sitúa al individuo en el núcleo de la acción moral. No cabía esperar otra cosa de una filosofía humanista cuyo primer objetivo ha sido -tanto para Beauvoir como para Sartre- la defensa del individuo ante todo tipo de alienación y de hipostatación. Y en primer lugar, contra los totalitarismos de todo signo que han constituido la figura más frecuente de la opresión en nuestro siglo.

Ahora bien, hay una forma de totalitarismo -el marxismo- que es peligrosa porque, tomando también al hombre como fin, constituye una tentación para cualquier pensamiento humanista. Hasta tal punto es tentadora que, en lo referente a la cuestión fin-medios, el texto de Beauvoir refleja una posición dubitativa ante las teorías marxistas en algunos pasajes, aunque finalmente prevalecen los principios de la filosofía existencial. En cuanto a Sartre, baste

⁴⁴ Ibid., págs. 194-95.

recordar el tributo que hubo de pagar por la atracción-repulsión que sobre él ejerció esta filosofía humanista y totalitaria: la escritura, en una lucha titánica contra el tiempo y contra su deteriorada salud, de la *Critique de la raison dialectique*, única manera posible de "ajustar cuentas" con un pensamiento que le obsesionaba porque le fascinaba y aterraba al mismo tiempo.

Beauvoir comienza exponiendo su punto de vista y situándolo en el contexto de la filosofía occidental:

"Il nous apparaît d'abord que l'individu autant que tel est une des fins auxquelles doit se destiner notre action. Nous rejoignons ici le point de vue de la charité chrétienne, le culte épicurien de l'amitié, le moralisme kantien."⁴⁵

Sigue la aclaración de que, con el término individuo nos referimos al hombre, no como miembro de una clase, de una nación o de una colectividad, sino como "un solo hombre" porque:

"Si la satisfaction d'un vieil homme qui boit un verre de vin ne compte pour rien, alors la production, la richesse ne sont que des mythes creux; elles n'ont de sens que si elles sont susceptibles de se récupérer en joie individuelle et vivante; l'économie du temps, la conquête du loisir n'ont aucun sens si le rire d'un enfant qui joue ne nous touche pas. Si nous n'aimons pas la vie pour notre propre compte et à travers autrui, il est vain de chercher d'aucune manière à la justifier."⁴⁶

¿Qué quiere decir amar al prójimo? ¿Qué significa tomarle como fin? Evidentemente no significa acatar indiscriminadamente su voluntad. Hay casos en que un hombre quiere positivamente el mal, es decir, someter a los demás. O bien, sin hacer daño a nadie, huir de su propia libertad. ¿Hay que ayudarle si nos lo pide?⁴⁷ No; hay que hacerle tomar conciencia de su error, ponerle en presencia

⁴⁵ Ibid., pág. 195.

⁴⁶ Ibid., pág. 196.

⁴⁷ La problemática de la ayuda es asimismo tratada por Sartre en los *C.E.M.* Allí lleva a cabo un análisis fenomenológico de la ayuda como forma de relación inter-humana, pero sin contemplar que quien se pide ayuda quiera positivamente el mal, sino considerando la petición de ayuda siempre

de las verdaderas exigencias de su libertad. Pero, ¿y si se obstina? ¿Hay entonces que hacerle violencia? La violencia sólo se justifica si abre posibilidades concretas a la libertad; si la ejerzo, me comprometo con el otro y conmigo mismo: un hombre al que impido la muerte que ha escogido -sea la droga o el suicidio- tiene derecho a pedirme medios y razones de vivir. Si no tengo relación ninguna con ese desesperado, mi elección será siempre facticidad contingente.

"Nous récussons les inquisiteurs qui veulent créer du dehors la foi et la vertu; nous récussons toutes les formes de fascisme qui prétendent faire du dehors le bonheur de l'homme; et aussi le paternalisme qui croit avoir fait quelque chose pour l'homme en lui interdisant certaines possibilités de tentation, alors qu'il fallait lui donner des raisons d'y résister."⁴⁸)

La violencia no puede, pues, justificarse en bloque cuando se dirige contra voluntades que se estiman pervertidas. Por ejemplo, voluntades ignorantes, bajo el pretexto de que son ignorantes si, como hemos visto, también la libertad puede ejercerse desde la ignorancia. Es muy legítimo, e incluso urgente, que las "élites ilustradas" se preocupen por mejorar la situación del niño, la del analfabeto y la del primitivo pero, incluso en el curso del cambio, deben cuidarse de respetar una libertad que es tan absoluta como la de ellas. No la respetan cuando se oponen a la extensión del derecho de voto por temor a que varíe la tendencia en una dirección con la que no están de acuerdo, ni respetan la libertad del indígena colonizado cuando argumentan que si se le dejara disponer de sí mismo dejaría de trabajar, lo cual es contrario a los intereses superiores de la Economía. Pues si es cierto que el estado de estancamiento en el que se encuentran en ningún caso es un estado deseable para un hombre por otro hombre, también es cierto, dada la situación en la que están, que lo más que pueden desear es no trabajar, no cansarse, no sufrir. Y esa libertad les es negada. Esas "élites ilustradas" sostienen que son como niños, y que a los niños no se les permite disponer de sí mismos, ni votar. Pero eso es un sofisma:

como una demanda al otro de cumplimiento de su libertad. Una vez más, Sartre se sitúa en una perspectiva ética más que moral. Vid. págs. 291, ss.

⁴⁸ Ibid., pág. 200.

"Dans la mesure où la femme, l'esclave heureux ou résigné vivent dans le monde infantile des valeurs toutes faites, cela a un sens de les appeler "une éternelle enfant", "un grand enfant", mais l'analogie n'est que partielle. L'enfance est une situation singulière: c'est une situation *naturelle* dont les limites ne sont pas créées par d'autres hommes et qui est, de ce fait, incomparable avec une situation d'oppression; c'est une situation commune à tous les hommes et pour tous provisoire; elle ne représente donc pas une limite coupant l'individu de ses possibilités, mais au contraire le moment d'un développement où se conquièrent de nouvelles possibilités"⁽⁴⁹⁾

En cuanto a la ignorancia del niño, es un tipo de ignorancia muy distinta porque configura una situación *natural*⁽⁵⁰⁾ cuyos límites no han sido creados por los otros hombres y, por tanto, no es comparable a una situación de opresión. El niño es ignorante porque aún no ha tenido tiempo de instruirse, no porque le haya sido negada la instrucción: por eso, tratarlo como a un niño no es cortarle el futuro, sino abrirlo a él:

"Il a besoin d'être pris en charge, il appelle l'autorité; elle est la forme que prend pour lui cette résistance de la facticité à travers laquelle s'opère toute libération"⁽⁵¹⁾

Ahora bien, incluso en su situación de niño, tiene derecho a ser espetado como persona humana. En este sentido, lo más valioso del Emilio de Rousseau, pese a su irritante optimismo naturalista -nos dice-, es su rechazo a la opresión en la infancia pues:

"(...) il est pratiquement très différent d'élever un enfant comme on cultive une plante qu'on ne consulte pas sur ses besoins, ou de le

⁴⁹ Ibid., pág. 204.

⁵⁰ A diferencia de Sartre, para Beauvoir hay una situación de ignorancia, correspondiente a una edad de la vida -la niñez- que no implica opresión. Para Sartre -que no toma en cuenta las edades de la vida- la ignorancia es siempre opresión; y, desde este ángulo, la infancia es considerada como uno de los tipos corrientes de opresión, junto con la ignorancia, la feminidad y la necesidad. En la infancia, la opresión toma la forma de destino: el niño goza de una libertad limitada por el proyecto del otro (en este caso sus padres), es decir, es libre en un mundo truco.

⁵¹ Ibid., pág. 204.

considérer comme une liberté devant laquelle il faut ouvrir l'avenir"⁵²)

El bien de un individuo o de un grupo merece ser tomado como fin absoluto de nuestra acción, pero no estamos autorizados a decidir en qué consista ese bien. La moral existencialista rechaza cualquier principio de autoridad⁵³). De modo que podemos formular como primer principio de esta moral, expresado en sentido positivo, el siguiente: "Trata al prójimo como una libertad por mor de su libertad".

Este principio ha de hacer, como las máximas kantianas, de hilo conductor, para inventar, en cada caso concreto y en el riesgo, una solución nueva. Pero no es un principio abstracto, es un método: indica la dirección moral cuya concreción hemos de construir en cada momento. Porque el hombre es hombre:

"(...) à travers des situations dont la singularité est précisément un fait universel. Il y a des hommes qui attendent du secours de certains hommes et non d'autres, et ces attentes définissent des lignes d'action privilégiées. Il convient que le noir lutte pour le noir, le Juif pour le Juif, le prolétaire pour le prolétaire, l'Espagnol en Espagne. Il faut seulement que l'affirmation de ces solidarités singulières ne contredise pas la volonté d'une solidarité universelle et que chaque entreprise finie soit aussi ouverte sur la totalité des hommes".⁵⁴)

El primer paso del método consistirá en establecer cuál es el interés humano verdadero que llena la forma abstracta propuesta como fin de la acción. Y en este punto es donde se plantea la problemática discusión con el materialismo histórico que anunciábamos al comienzo de este apartado.

Empieza Beauvoir diciendo que la política pone siempre en primer plano Ideas abstractas como las de Nación, Imperio, Unión, Economía, etc., pero ninguna de ellas tiene valor por sí misma, sino sólo en tanto que implica individuos

⁵² Ibid., pág. 205.

⁵³ La misma idea había expresado Sartre en: E.H. (1946).

⁵⁴ Ibid., págs. 208-09.

concretos; ahora bien, el existencialismo rechaza todo tipo de idealismo que ponga la Forma por encima del hombre. Y, a continuación, escribe:

"Mais la question devient vraiment angoissante quand il s'agit d'une Cause qui sert authentiquement l'homme. C'est pourquoi le problème de la politique stalinienne, le problème du rapport du Parti aux masses dont il se sert à fin de les servir, est au premier plan des préoccupations de tous les hommes de bonne volonté. Il en est peu cependant qui le posent sans mauvaise foi et il faut essayer d'abord de dissiper quelques sophismes".⁽⁵⁵⁾

Uno de tales sofismas es el que cometen los adversarios de la URSS, quienes denuncian la criminal violencia de la política estalinista sin ponerla en relación con sus fines. Indudablemente las deportaciones, las depuraciones, los abusos de la ocupación, la dictadura policiaca superan con creces la violencia que haya podido darse en cualquier otro país. Además, en un país de las dimensiones de la Unión Soviética, con 160 millones de habitantes, el aspecto cuantitativo de las injusticias cobra cifras enormes. No obstante, las estimaciones cuantitativas no deben ser criterio principal porque, si no se puede separar el fin de los medios que lo definen, tampoco pueden separarse los medios del fin. En efecto, no son acciones comparables la de linchar a un negro y la de suprimir cien opositores al régimen: el linchamiento del negro es un mal absoluto porque representa la continuidad de la lucha racial, algo que debe desaparecer de la faz de la Tierra; suprimir a cien miembros de la oposición es, ciertamente, un escándalo, pero tal vez tenga un sentido si es para mantener un régimen que mejora la suerte de la inmensa mayoría de los hombres. Tal vez hubiera podido ser evitada semejante medida; tal vez suponga tan sólo la necesaria cuota de fracaso que conlleva toda construcción positiva. Sólo podría juzgarse valorándola en el conjunto de la causa que persigue.

Otro sofisma es el que cometen los defensores de la URSS cuando justifican incondicionalmente los crímenes y los sacrificios por los fines. Porque habría que demostrar, por una parte, el carácter incondicionado del fin; por otra, que los crímenes cometidos en nombre de tal fin eran necesarios.

⁵⁵ Ibid., pág. 210.

"Une des ruses de l'orthodoxie stalinienne, c'est, jouant sur l'idée de nécessité, de mettre la révolution toute entière dans un plateau de la balance; en regard, l'autre plateau paraîtra toujours peu chargé. Mais l'idée même d'une dialectique globale de l'histoire n'implique pas qu'aucun facteur soit jamais déterminant; au contraire, si l'on admet que la vie d'un homme puisse changer le cours des événements, c'est qu'on se rallie à la conception qui accorde un rôle prépondérant au nez de Cléopâtre, au gravier de Cromwell".⁽⁵⁶⁾

En este punto, se utilizan con mala fe dos concepciones opuestas del concepto de necesidad: una sintética, otra analítica. La primera, presenta la historia como un devenir inteligible en cuyo seno se reabsorbe la singularidad de los sucesos contingentes; pero el engarce dialéctico de los momentos sólo es posible si, en cada momento, se da una indeterminación de los elementos concretos tomados uno a uno. La segunda, plantea un determinismo riguroso en cada serie causal; pero entonces se aboca a una visión contingente y desordenada del conjunto, porque el enlace de las series es gratuito.

El marxista debe reconocer que ninguna de sus decisiones individuales involucra a la revolución en su totalidad; a lo sumo, pueden acelerar o retardar su advenimiento. Esto no quiere decir que haya que retroceder ante la violencia, sino solamente que no se justifica *a priori* la violencia por el fin. Si considerase la empresa en sus verdaderos términos, es decir, en su finitud, comprendería la finitud y la incertidumbre de lo que pone en juego frente a los sacrificios que reclama. Tal finitud exige que haya de buscarse, en cada caso, el equilibrio entre fin y medios.

"Ainsi nous récussons toute condamnation comme aussi toute justification *a priori* des violences exercées en vue d'une fin valable. Il faut les légitimer concrètement. Un tranquille calcul mathématique est ici impossible (...). D'une part, on peut multiplier à l'infini une probabilité sans rejoindre jamais la certitude (...). D'autre part, les intérêts en jeu ne se laissent pas mettre en équation; la souffrance d'un homme, celle d'un million d'hommes sont incommensurables avec les conquêtes réalisées par des millions d'autres, la mort présente incommensurable avec la vie à venir(...). On se trouve renvoyé à l'angoisse de la

⁵⁶ Ibid., pág. 212.

décision libre. Et c'est pourquoi le choix politique est un choix éthique"⁵⁷)

En efecto, el político hace una apuesta que, al mismo tiempo, es una decisión. Apuesta en función de unas posibilidades y corriendo ciertos riesgos. El problema estriba en si esas posibilidades y esos riesgos han de ser asumidos o no en las circunstancias dadas: eso ha de decidirlo el político y, al decidir, erige valores. De ordinario, las situaciones son muy complejas y requieren un largo análisis político, previo al planteamiento de la elección ética. Beauvoir trae a continuación algunos ejemplos sencillos que pueden servir, según nos dice, para precisar la actitud ética existencial.

1. La traición y la sospecha de traición.

Cuando, en un grupo clandestino es descubierto un traidor, se le elimina sin titubeos porque es un peligro para el presente y para el futuro. Pero cuando solamente existen sospechas de que un hombre hace traición, la cuestión es más ambigua. Mejor es apresarle primero y aclarar las cosas después. Ahora bien, si de un sujeto depende la vida de otros hombres y, para evitar el riesgo de eliminar a un inocente, hemos de arriesgar la vida de todos ellos, será razonable sacrificarlo. Lo único que cabe pedir es que tal tipo de decisiones no sean tomadas con precipitación⁵⁸).

2. La violencia provocada para desestabilizar situaciones.

Hay casos en que la violencia se plantea para conseguir fines a medio plazo. Por ejemplo, las acciones de la Resistencia durante la ocupación alemana no tenían como fin el debilitamiento material de Alemania, sino tan sólo crear un estado de violencia tal que los colaboracionistas tuviesen miedo. En un sentido, los incendios de pueblos enteros, los sabotajes ferroviarios, las matanzas de rehenes suponían un precio muy alto contra la vida de unos pocos oficiales enemigos, pero ponían al

⁵⁷ Ibid., págs. 214-15.

⁵⁸ Sartre, en F.S.F.L. (Prefacio al libro de L. DALMAS: Communisme yougoslave, 1950), trata el problema desde las categorías marxistas de subjetivismo-objetivismo poniéndolas en cuestión cuando se aplican a priori desde el aparato dirigente. Referidas al caso del titismo en Yugoslavia, le hacen llegar a la misma conclusión a la que llega aquí Beauvoir: no se puede juzgar de antemano lo que es una posición subjetiva u objetiva en el proceso histórico revolucionario en tanto el proceso en cuestión no permita captarlo con nitidez. Sartre aduce textos de Marx y R. Luxemburgo contra textos de Engels y Lenin para mostrar los peligros de un juicio a priori contra Tito en nombre del objetivismo estalinista, que pretende interpretar la praxis humana -tanto en sus causas como en sus efectos-, en términos de rigurosa objetividad. Situations, VI. Paris, Gallimard, 1950, págs. 23-68.

desnudo la diferencia entre ocupantes y ocupados. Un problema similar se plantea en la novela de John dos Passos *The adventures of a young man* en la que, a causa de una huelga, los mineros americanos son condenados a muerte. Sus compañeros quieren la revisión del proceso, pero se les ofrecen dos formas de hacerlo: obrar oficiosamente, con grandes posibilidades de ganar la causa, o bien hacer un proceso de gran repercusión pública con intervención del Partido Comunista en campaña de prensa y peticiones internacionales de clemencia. Se sabe que, por esta vía, el Tribunal no cederá y, por tanto, los obreros morirán, pero el Partido saldrá muy fortalecido. ¿Qué hacer? El héroe de dos Passos opta por salvar a los mineros y ésta es la decisión que Beauvoir estima moral porque:

"(...) il doit (...) préférer la vie de trois individus concrets à une très incertaine et faible chance de servir un peu plus efficacement par leur sacrifice l'humanité à venir".⁽⁵⁹⁾

Puede observarse -continúa Beauvoir- que el método que proponemos, similar al de la ciencia y el arte, consiste en confrontar, en cada caso, los valores existentes con los valores propuestos; el sentido del acto y su contenido. Los hechos, sin embargo, muestran que los políticos usan poco este método, a pesar de que el fracaso que han de asumir es mucho más escandaloso que el del científico o el artista. ¿Habrá una dialéctica irresistible del poder que no deja sitio a la moral?

"Une action qui veut servir l'homme doit (...) veiller à ne pas l'oublier en cours de route; si elle choisit de s'accomplir aveuglément, elle perdra son sens ou elle revêtira un sens imprévu; car la but n'est pas fixé une fois pour toutes, il se définit tout au long du chemin qui y conduit. Seule la vigilance peut perpétuer la validité des buts et l'affirmation authentique de la liberté."⁽⁶⁰⁾

Definir esta vigilancia es muy delicado. Pero lo cierto es que el hombre de acción no se vuelve dictador con respecto a ciertos fines a no ser que esos fines hayan sido puestos como necesarios por su voluntad; es decir, asumidos.

⁵⁹ Ibid., pág. 219.

⁶⁰ Ibid., pág. 221.

Un hombre no se entrega a una causa más que cuando la hace su causa, como ya se ha dicho. Lo que suele llamarse "necesidad política" es, en parte, pereza y brutalidad de policía. El político, una vez instalado, sigue el camino más fácil: es más fácil encerrar en la cárcel cien hombres, de los cuales noventa y siete son inocentes, que descubrir a los tres malhechores; es más fácil matar a un hombre que vigilarlo. La política utiliza a la policía y la policía profesa un desprecio radical por el individuo.

Por eso, concierne a la moral remontar la inclinación del político, que no es fatal, sino libremente consentida. Y esta función moral ha de hacerla la oposición. Ahora bien, hay dos tipos de oposición:

1. La que rechaza radicalmente los fines propuestos por un régimen, tal como la del antifascismo al fascismo, la del fascismo al socialismo.

2. Aquella en la que, el que se opone, acepta el fin objetivo, pero no el movimiento subjetivo a través del cual se persigue. Esta exige una crítica continua de los medios desde el fin y del fin desde los medios. Debe cuidarse de no arruinar los medios que usa el fin que persigue y, sobre todo, de pasar al servicio del tipo de oposición 1. Su cometido es tan delicado como necesario. Delicado, porque sería absurdo contradecir la acción liberadora de un régimen bajo el pretexto de que implica crimen y tiranía. Necesario, porque sería inmoral permitir que un movimiento liberador se fijara en un momento de su evolución: hay que impedir que el crimen y la tiranía se fijen en el mundo. Su única justificación es la conquista de la libertad.

Termina este tratado con unas conclusiones que vienen a sintetizar lo que es la moral existencial y su parentesco con otras filosofías. Vamos a enumerar las tesis expuestas por Beauvoir en ellas:

1. ¿Es individualista la moral expuesta? Sí lo es, en el sentido de que confiere al individuo un valor absoluto y sólo a él reconoce el poder de fundar su existencia; lo es en mismo sentido que las sabidurías morales de la antigüedad clásica (epicureísmo, estoicismo)⁶¹, la moral cristiana de la salvación y el ideal kantiano de la virtud. Se opone a las doctrinas totalitarias que, en

⁶¹ Hay en Beauvoir una preocupación constante -en este momento- por situar el existencialismo en la Historia de la Filosofía, por legitimarlo así. Como ya se dijo al comienzo, estos tratados morales fueron motivados, en gran parte, por el deseo de defender al existencialismo contra sus detractores.

cualquiera de sus formas, levantan lejos del hombre el espejismo de la Humanidad.

Pero esta moral no es un solipsismo; porque define al individuo en su relación con otros individuos; concibe la existencia individual como transcendencia y a la libertad realizándose solamente a través de la libertad de los otros.

2. Nuestro individualismo -dice- no lleva a la anarquía del placer. El hombre es libre, pero en su propia libertad encuentra la ley⁽⁶²⁾:

a) Por una parte, asume su libertad, no la rehuye. Este es el movimiento constructivo.

b) Por otra parte, mediante un movimiento negativo, rechaza la opresión, tanto para sí como para el prójimo.

En ambos movimientos, se trata de reconquistar la libertad sobre la facticidad contingente de la existencia⁽⁶³⁾. La conquista no termina nunca, nunca es total y, a veces, incluso:

"L'homme est obligé de faire surgir dans le monde le scandale de ce qu'il ne veut pas. Mais cette part d'échec est condition même de la vie."⁽⁶⁴⁾

Cabe preguntarse si no hay engaño en esta continua batalla sin victoria; si no es una especie de astucia de la transcendencia que proyecta hacia adelante objetivos que retroceden sin cesar; si no es llamar a la ilusión colectiva pedir a cada hombre que confirme para todos los demás la existencia como valor.

Estas objeciones no tienen sentido, a no ser que nos situemos en el terreno de una objetividad no humana, tipo Idea platónica:

"(...) mais dans le domaine terrestre toute glorification de la terre est vraie dès qu'elle est réalisée"⁽⁶⁵⁾

⁶² Similitud con la definición sartreana de la moral: "La ley que regula, através del mundo, la relación consigo misma de la libertad humana". Véase C. AMOROS: Sartre, en: V. CAMPS, ed, ob. cit., pág. 334.

⁶³ En este punto Beauvoir sostiene la misma postura que Sartre. Véase nota 20, supra.

⁶⁴ Ibid., pág. 226.

⁶⁵ Ibid., pág. 227.

3. Las cosas tienen el precio que les dan los hombres: desde el lenguaje hasta los teoremas matemáticos, desde la amistad hasta las proezas deportivas todo vale según el valor que los hombres le han conferido. Y ese valor es absoluto. El hombre que rechaza el amor por las cosas, el más mínimo vínculo con la tierra, manifestará su rechazo con el suicidio. Pero, si vive, mantendrá, por poco que sea, algún apego a la existencia; su vida dará la medida de su vinculación a la existencia; se justificará en la medida en que justifique auténticamente el mundo. Tal justificación, aunque abierta al universo entero, será siempre finita; haga lo que haga, el hombre no realizará sino una obra limitada porque es finito.

La afirmación de la finitud del hombre por parte del existencialismo ha hecho que algunos tachen a esta filosofía de austera y triste. Y es que el existencialismo, a diferencia de los sistemas filosóficos abstractos que, como el hegeliano, se sitúan en el plano de lo universal y de lo infinito, no propone ninguna evasión, ni siquiera abstracta. Su moral se prueba en la verdad de la vida y, por eso, es la única propuesta de salvación que puede dirigirse a los hombres.

4. Cualesquiera que sean las dimensiones del mundo que nos rodea, somos libres hoy y lo somos absolutamente si elegimos querer nuestra existencia en su finitud, abierta al infinito:

"(...) tout homme qui a eu de vrais amours, de vraies révoltes, de vrais désirs. de vraies volontés sait bien qu'il n'a besoin d'aucune garantie étrangère pour être sûr de ses buts; leur certitude vient de son propre élan(...) le résultat n'est pas extérieur à la bonne volonté qui se réalise en le visant. S'il advenait que chaque homme fasse ce qu'il doit, en chacun l'existence serait sauvée sans qu'il y ait lieu de rêver d'un paradis où tous seraient réconciliés dans la mort".⁶⁶)

Con este canto de amor al hombre terrestre, al hombre auténtico, termina el libro. El *summum bonum*, por definición imposible, de esta moral sería un mundo donde la autenticidad de cada individuo armonizase con la existencia auténtica de todos los demás. Imposible, porque como nos ha mostrado Beauvoir, el hombre es finito, limitado, y sus logros están entreverados de fracasos; no puede

⁶⁶ Ibid., pág. 230.

avanzar en línea recta, sino que su caminar moral es en zig-zag. Recordemos la imagen del jefe de la expedición al final de *Pyrrhus et Cinéas* y completémosla con lo que se nos dice a lo largo de este segundo tratado: el jefe de la expedición, no solamente habrá de volver la vista atrás para animar a los rezagados en el camino, sino que, en muchas ocasiones, habrá de ser violento, en otras habrá de improvisar senderos con el riesgo de convertirse en opresor; porque el camino de la vida auténtica no es un camino de rosas: hay cantos rodados, rocas escarpadas, vados difíciles de salvar y corremos el riesgo de caer de bruces y de que caigan los otros. Sin embargo, el optimismo de Beauvoir no decae: el resultado no es externo a la buena voluntad -nos dice- y, si todos hacemos lo que debemos, deberíamos llegar a la reconciliación sin necesidad de fantasear transmundos.

CAPITULO SEPTIMO. TOUTE DEMARCHE VIVANTE EST UN CHOIX PHILOSOPHIQUE.

1. El existencialismo como apelación a la conciencia del tiempo presente.

L'existentialisme et la sagesse des nations, publicado en 1948, reúne, bajo el título del primero, cuatro ensayos escritos entre 1945 y 1946⁽¹⁾, publicados previamente en *Les Temps Modernes*. Hemos explicado las razones⁽²⁾ por las que vamos a analizar su contenido siguiendo la cronología de su publicación como libro. Ahora nos cabe dar cuenta, en primer lugar, de la temática de estos ensayos; luego, de su contenido. Tres de ellos tratan de moral social; el otro, expone la teoría de Beauvoir sobre la novela y es el único de los ensayos filosóficos de esta primera época que no trata el tema de la ética.

Todos ellos responden a la misma motivación que anima a Beauvoir en el plano filosófico: explicarse a sí misma y explicar a sus contemporáneos, con quienes se siente comprometida, los problemas que plantea su tiempo y poner claridad en la situación histórica que les ha tocado vivir desde los presupuestos de la filosofía existencial, a la vez que defender esta filosofía como la más adecuada para la comprensión del tiempo presente⁽³⁾.

Sobre estos ensayos comentó en su autobiografía, veinte años después, que todavía estaban demasiado impregnados de la ideología de su clase:

"Ce que je comprends mal, c'est l'idéalisme qui entache ces essais. En fait, les hommes se définissaient pour moi par leur corps, leurs besoins, leur travail; je ne plaçai aucune forme ni aucune valeur au-

¹ Sus fechas de publicación en *T.M.* son:
Idéalisme moral et réalisme politique, noviembre de 1945.
L'existentialisme et la sagesse des nations, diciembre de 1945.
Oeil pour oeil, febrero de 1946.
Littérature et métaphysique, abril de 1946.

² En el capítulo primero de esta Primera parte.

³ Creemos que esta actitud de Beauvoir responde a una preocupación muy temprana en ella por combatir lo que más tarde denominará Sartre en *C.R.D.* "pensamiento en serie" o "pensamiento serial" y que caracterizará como no-pensamiento

dessus des individus de chair et d'os. Revenant du Portugal, comme je reprochais à l'Angleterre sa complicité avec un régime que condamnait, entre autres tares, le tragique pourcentage de la mortalité infantile, Herbaud⁽⁴⁾ me dit: 'Soit, c'est regrettable que des enfants meurent de misère; mais ce n'est peut-être pas trop cher payer ce miracle qu'est la démocratie anglaise'. Je fus révoltée. Je me querellai aussi avec Aron qui justifiait par les intérêts supérieurs de l'Angleterre les mesures qu'elle penait contre l'immigration en Israël (...). Mais alors, pour justifier la fondamentale importance que je lui reconnaissais, pourquoi passais-je par le détour de valeurs autres que le besoin même? Pourquoi écrivais-je **liberté concrète** au lieu de **pain** et subordonnais-je au sens de la vie la volonté de vivre? Je ne me bornais jamais à dire: il faut que ces gens mangent parce qu'ils ont faim. C'était pourtant ce que je pensais."⁽⁵⁾

Nos parece, sin embargo, que estos ensayos tienen un gran interés, no sólo para la reconstrucción de la evolución del pensamiento filosófico de Beauvoir, sino por cuanto nos muestran el tipo de filosofía que construye, que es la suya. Una filosofía que se elabora en estrechísima relación con los problemas vividos en su tiempo, en compromiso solidario con sus contemporáneos. Una filosofía que es, ante todo, filosofía moral ya desde sus comienzos y cuyas pautas de evolución están marcadas por el curso del mundo en el que vive.

En este sentido, el título del primer ensayo, que da nombre al libro, es una defensa del método correcto para enjuiciar el mundo, el de la filosofía existencial, frente a los topicos al uso que, bajo la denominación de **sagesse des nations** o **sabiduría popular**, no son sino un conglomerado de lugares comunes que configuran una visión contradictoria del mundo y del hombre, un conjunto de recetas que flotan en el ambiente y cumplen la función de dar cierta seguridad a la gente y evitarle el esfuerzo de la coherencia entre lo que piensa y lo que hace.

Un tópico al uso es pensar que la filosofía no sirve de nada para afrontar los problemas de la vida cotidiana, porque la filosofía es pensamiento

⁴ Seudónimo de R. Mahau, amigo de Beauvoir y de Sartre, compañero de éste último en L'Ecole Normale Supérieure.

⁵ F.C., I, pág. 100.

especulativo que, no solamente no ayuda a vivir, sino que incluso se aleja de la vida. Así, cuando se ataca al existencialismo, no se hace, generalmente, desde la defensa de otro pensamiento opuesto, sino simplemente desde esa actitud que consiste en decir: "no sirve de nada plantear problemas, lo que hay que hacer es resolverlos". Una actitud que, desde luego, responde a ciertos criterios no derivados de ningún axioma ni ley científica, sino de ciertas posiciones... filosóficas que justifican la pereza mental en la que tanta gente anda sumida. Pero el agregado de lugares comunes que constituye la sabiduría popular se desmorona ante el análisis de cualquier mente honesta.

Todo esto lo explica Beauvoir en el Prefacio que precede a los cuatro ensayos, y termina con una breve justificación de los temas que se analizan en ellos diciendo, finalmente, que el hombre no puede eludir la filosofía porque no puede eludir la libertad; no hay, por tanto, separación entre filosofía y vida, porque:

"Toute démarche vivante est un choix philosophique et l'ambition d'une philosophie digne de ce nom, c'est d'être un mode de vie qui apporte avec soi sa justification".⁽⁶⁾

2. El existencialismo y la sabiduría popular.

Comienza este breve ensayo con una enumeración de las críticas que se le hacen al existencialismo desde ese tópico sentido común, que es lo absolutamente opuesto al *bon sens* cartesiano⁽⁷⁾. Se ataca al existencialismo diciendo que presenta una imagen desesperanzada del hombre, que es una filosofía "miserabilista". Se dice que niega el amor entre los hombres; que relega al individuo a una soledad egoísta, que le corta los lazos con el mundo real y lo condena a recluirse en la pura subjetividad porque niega toda justificación objetiva a las empresas humanas, a los valores que el hombre establece, a los fines que persigue.

⁶ E.S.H., Paris, Nagel, 1963, pág. 11.

⁷ Apelación a Descartes característica de lo que hemos denominado el cartesianismo de Beauvoir.

Pero, ¿responde el existencialismo a esta imagen?, se pregunta Beauvoir; porque los críticos no justifican estos rasgos que le atribuyen y, sin embargo, los lectores aceptan docilmente tal versión, lo cual no nos sorprende. Lo que nos sorprende es que tal imagen produzca semejante escándalo, pues en todas las épocas ha habido escuelas filosóficas que han sido duras con el hombre y, a veces, incluso se las ha acogido con favor. ¿A qué viene entonces tanta reticencia?

El resto del ensayo es una búsqueda de respuesta a esta pregunta mediante el habitual procedimiento de Beauvoir consistente en examinar a fondo las posibilidades de las doctrinas opuestas -en este caso, el saber popular-, para averiguar si sus respuestas son contrastables y en qué medida, con el existencialismo. Lleva a cabo un análisis de las actitudes morales comunes entre las gentes, que responden a las máximas de la sabiduría popular al uso para, al cabo, hacernos ver que, paradójicamente, se ataca al existencialismo desde la sabiduría popular atribuyéndole las carencias de que ella adolece. De modo que el existencialismo resulta ser como un reflejo especular negativo de la sabiduría popular; por eso le resulta a ésta intolerable. Y entonces ya comprendemos a qué viene tanta reticencia ante el existencialismo.

Parece ser que a los hombres -comienza diciendo- no les gusta que se les recuerden sus debilidades. Lo que les gusta es verse favorablemente tratados por el arte; les gustan las canciones sentimentales, las películas de héroes, las novelas románticas, la retórica edificante; todo lo que atribuya a su vida y a sus actos la conmovedora plenitud que expresan los epitafios de los cementerios. Los hombres suelen convivir entre dos aspectos de su personalidad: el público, el de la apariencia, el del parecer que se es lo que uno quiere que los otros piensen de sí mismo y el privado, el de la intimidad, el que deja al descubierto las miserias y las debilidades. En cuanto atisban la menor amenaza a sus privilegios, las gentes de bien unen sus fuerzas para subirse al pedestal, lo mismo que para hacerse respetables ante los inocentes ojos de los niños seleccionan textos y anécdotas pertinentes con las que fabrican una intimidante figura del hombre en su faz pública:

(...) patient et modeste comme Pasteur, ardent et déssintéressé comme Bernard Palissy, héroïque comme Bara, le petit tambour".⁽⁸⁾

Sin embargo, el tema de la miseria humana no es nuevo en nuestra cultura; no ha sido el existencialismo la primera filosofía que haya señalado las miserias del hombre. Primero fueron los Padres de la Iglesia, Pascal y Bossuet quienes, concibiendo al hombre como ser estigmatizado por el pecado, buscaron despertar en él sentimientos de abyección; luego los predicadores laicos como La Rochefoucauld, Saint Simon o Maupassant. lo atacaron en el aspecto social por su frivolidad y su hipocresía, señalando que al corazón humano sólo le mueve el interés.

Lo sorprendente es que, lejos de indignarse por una interpretación tan mezquina de su condición, los hombres la aceptaron rápidamente. Uno de los lugares comunes más profundamente arraigados en sus mentes es aquél de que: "al hombre sólo le mueve el interés". Incluso se ha construido una moral sobre tan sumaria psicología: el utilitarismo, que permite conciliar la preocupación por el bien público con una concepción pesimista de la naturaleza humana. El proverbio: "la caridad bien entendida comienza por uno mismo" es expresión, con cierto matiz irónico, de tal pensamiento.

Lo que inquieta verdaderamente a las gentes es la acción desinteresada; el menor atisbo de desinterés les hace sospechar, porque, como dice esta otra máxima, piensan que "nadie hace nada por nada". Y por eso están siempre dispuestos a excusar todas las conductas que tienen el interés como móvil. Ante la envidia, la calumnia, la concupiscencia, la perfidia y la mentira -siempre que hayan sido de alguna utilidad- exclamarán indulgentes; "¡A la postre, es humano!", excusa que muestra hasta qué punto renuncian a esperar del hombre ningún tipo de generosidad. Y efectivamente, al ingenuo que espera un futuro menos sórdido, le espetan: "la naturaleza humana es así y nunca cambiará". En este punto resulta sumamente ilustrativo ver las crónicas y las secciones de "cartas" de la prensa femenina donde:

"(...) des dames et des messieurs, idéalistes mais avertis, dispensent à leurs jeunes lectrices les trésors de leur expérience. Ils les préviennent que tous les hommes sont de pauvres êtres, que leur mari

⁸ Ibid., pág. 15.

ne fera pas exception, qu'il faudra être indulgente pour ses faiblesses, ruser avec sa vanité, faire des concessions à sa tyrannie puérile, ménager son orgueil, dissimuler, biaiser (...) 'savoir prendre un homme' qui est la suprême sagesse féminine (...), c'est l'accepter dans son irrémédiable misère tout en feignant de respecter en lui une illusoire liberté".⁹)

Como cabe suponer, esta psicología del interés no otorga mucho espacio al amor, la amistad ni la fraternidad. El amor sólo aparece en las pláticas de boda y en las estelas funerarias, en las novelas rosa, las películas y las óperas; pero en el ámbito de lo cotidiano, se considera tan sólo como una ilusión propia de la juventud, o una locura; como astucia de un amante para seducir a su pareja, movido desde luego por afanes lucrativos, o como extravío sensual. Los sentimientos no resisten ni la vida cotidiana, ni la ausencia; como dice el refrán: "ojos que no ven, corazón que no siente". El matrimonio es considerado como una especie de "seguro" contra el amor; por eso sus componentes han sido ridiculizados desde la Edad Media en farsas, operetas, vaudevilles, cuentos y comedias. Es cosa aceptada que los sentimientos más ardientes no resisten la prueba de la convivencia conyugal, que todas las mujeres son o infieles, o desabridas y todos los maridos donjuanes, o cornudos.

Y no es que se desprecie el amor porque se conceda verdadera autenticidad a otro tipo de relaciones humanas. No. La opinión pública cree que la amistad es una ilusión juvenil que se desvanece en el curso de la vida: en cuanto un hombre se casa o comienza su carrera profesional, empieza a distanciarse de los amigos y, desde luego, si asciende en la escala social, se avergonzará de sus compañeros de infancia cuando los encuentre: son tópicos infinitamente repetidos a través de la literatura.

Así pues, no le es posible al hombre compartir penas y alegrías con otros hombres, ni siquiera comprenderlos. "Los seres son impenetrables, las conciencias, incommunicables". En todas las relaciones afectivas, el hombre es un misterio para el hombre y, por eso, no podrá conocer otra cosa que "la soledad en compañía"; de un lado, porque el lenguaje, la cortesía, la decencia, y la rutina obstaculizan la verdadera comunicación; de otro, porque vive encerrado en sus propias preocupaciones y no tiene interés por las del prójimo; como dice la canción de Chevalier: "Quand un vicomte rencontre autre vicomte, ce qu'il

⁹ Ibid., págs. 20-21.

raconte, c'est des histoires de vicomte".

"Homo homini lupus" piensan las gentes de bien. Por eso hay que arreglárse-las para no necesitar de nadie, para no pedir nada, con lo cual no habrá que dar tampoco. Ser amable, pero dentro de unos límites: demasiada bondad puede parecer debilidad o falta de criterio. Lo que debe hacerse es mezclarse lo menos posible en los asuntos de los demás, ser discreto y no cargarse demasiado de responsabilidades; no dar demasiados consejos, para no hacerse pesado; no hacer demasiados favores, para hacerse valer.

No hemos tenido que esperar al Mito de Sísifo⁽¹⁰⁾ para enterarnos de que la vida era una aventura absurda porque ya nos lo había hecho saber la psicología del interés, según la cual el fin del hombre es asegurarse la felicidad, pero la felicidad es imposible. Hay un viejo estribillo que dice: "El amor es un engaño y la felicidad una quimera". No hay, pues, más paraísos que los paraísos perdidos⁽¹¹⁾; la realidad supera siempre a la imaginación; no hay nada que más defraude que conseguir lo que se desea. O, dicho en clave escatológica: "La felicidad no es cosa de este mundo"; "no hemos venido al mundo a gozar, sino a sufrir"; "la vida no es una novela". Hay que pedir poco a la vida para no sentirse defraudado; eso es lo sabio: dar a la desdicha las menores posibilidades; esto es, arriesgar lo mínimo, profesar una moral de la mediocridad, como se expresa en los proverbios: "no arriesgues demasiado"; "quien mucho abarca, poco aprieta", porque la ambición es siempre peligrosa si es ambición moral; no todos podemos ser héroes o santos: lo que hay que intentar es ser un hombre honrado, porque el término medio es la virtud. Por lo demás, todo el mundo tiene sus flaquezas porque, como dice el proverbio: "No hay gran hombre para su mayordomo" y, en términos generales, ya que todos hemos de morir y todo tiene fin, nada de lo que ocurre tiene demasiada importancia; "sufrimos para nacer, sufrimos para morir".

Así pues, no ha sido el existencialismo el que ha revelado a los hombres que eran seres mortales; lo sabían desde siempre. Incluso en la sabiduría popular

¹⁰ Se refiere Beauvoir a la obra de A. Camus (1942) que plantea el conflicto entre el deseo subjetivo del hombre de una vida válida, racionalmente justificada, y la realidad objetiva del mundo, que no le permite la realización cumplida de este deseo.

¹¹ Esta misma frase es utilizada por Beauvoir en sentido positivo en P.C. Puede verse cómo el existencialismo y la sabiduría popular coinciden y se oponen; coinciden en lo que se refiere a la descripción de la debilidad humana, de sus carencias, de sus límites.

la muerte cobra un sentido de liberación de las desdichas de la vida; también de coartada que permite recluirse en la subjetividad, no comprometerse a fondo en nada. ¿Puede concebirse pesimismo mayor? -se pregunta Beauvoir-. ¿Hay doctrina que ofrezca menor apertura a la esperanza? Cómo es posible que la gente de bien tilde al existencialismo de pesimista?

A veces, la verdad ofende. La gente teme afrontar su propia verdad, especialmente cuando la oye en boca ajena. Uno está dispuesto a reconocerse ciertas debilidades, pero si se le obliga a tomar perspectiva sobre sí mismo, a interpelarse sobre el conjunto de su vida y su persona, entonces retrocede y se escabulle, temiendo las conclusiones a que puede llevarle un análisis global de sus actitudes.

"Les hommes ne croient pas tout à fait à ce qu'ils disent, et c'est ce qui leur permet de sauter sans embarras d'un plan de vérité à un autre; en fait ils ne sont jamais réellement situés sur aucun. L'image de l'homme généreux et héroïque que l'on dresse au carrefours publics, celle de l'homme bestial et intéressé que l'on forge à travers les aigreurs quotidiennes sont absolument inconciliables; aussi bien ne cherche-t-on jamais à en faire une synthèse (...). Les conduites ordinaires des gens montrent bien qu'il ne leur est naturel ni de se dévouer sans réserve, ni de s'économiser sans aucune générosité (...). Mais surtout les gens sont choqués qu'on exige d'eux une parfaite cohérence. Ils savent bien que leurs pensées ne sont ni gratuites ni tout à fait sincères, elles ne visent pas l'universel; ce sont des pensées de circonstances commandées par des fins pratiques; si on prétend les prendre au pied de la lettre, ils s'irritent." (¹²)

Lo que a las gentes de bien les molesta del existencialismo es su coherencia; el que sea una doctrina filosófica que constituye una interpelación a su modo de vivir y que exige ser aceptada en su integridad. Temen la carga de responsabilidad que implica asumir una visión del mundo definida. Temen hasta tal punto comprometer su libertad que prefieren negarla. De ahí su rechazo a una doctrina que pone en primer plano la libertad.

¹² Ibid., pág. 33.

Lo primero que sorprende de las críticas al existencialismo es que las gentes que lo tachan de subjetivismo son justamente los lectores de Montaigne, La Rochefoucauld y Maupassant, pensadores cuyas reflexiones se centran en el sujeto. Ahora bien, la diferencia entre el subjetivismo de estos críticos y el subjetivismo existencialista estriba en que el suyo es un subjetivismo de la immanencia, en el cual los proyectos y los sentimientos del individuo se vuelven sobre él. De hecho, en la moral del interés el sujeto no aparece porque el yo de que se habla es como un objeto del mundo, existe como una cosa, puesto que se le suponen instintos a satisfacer, vacíos que colmar; impone fines objetivos en los que la libertad queda absorbida. El objetivo de esta moral es satisfacer las necesidades del yo: procurarle placer y evitarle dolor, con lo cual quedan todas las energías canalizadas, ya no cabe plantearse cómo dirigir las. Mientras que el subjetivismo existencialista es un subjetivismo de la transcendencia; el sujeto no existe sino como punto de partida, como proyecto que ha de inventar sus fines. Lo que se le reprocha al existencialismo cuando se le acusa de subjetivismo es el concebir la subjetividad como libertad.

La acusación de pesimismo que se hace al existencialismo carece, igualmente, de coherencia. Todas las filosofías que defienden la libertad del hombre son filosofías optimistas. Tomar al existencialismo como una filosofía de la desesperación es totalmente erróneo, porque esa filosofía no condena al hombre a la miseria sino que, declara que el hombre no es, por naturaleza, ni bueno ni malo; en principio no es nada y es cosa suya hacerse bueno o malo, según asuma o rechace la libertad.

Es también un error por parte de los críticos entender que el existencialismo niega las relaciones afectivas entre los hombres. La separación de las conciencias es un hecho metafísico para el existencialismo, pero un hecho que el hombre puede superar; precisamente cree que es a través del amor, la amistad, la fraternidad como el hombre puede encontrar el fundamento y el cumplimiento de su ser; ahora bien, se trata de relaciones que el hombre ha de construir, que no le son dadas: son formas de realizarse¹³ el hombre como libertad. Porque, según el existencialismo, el hombre es único dueño de su destino, lo cual, evidentemente, es un optimismo metafísico. En realidad, este optimismo es lo que inquieta a sus detractores: el mal que ellos ven en nuestra doctrina es que

¹³ Aquí Beauvoir sigue al planteamiento sartreano de la ética ontológica como "realización", tal como lo ha señalado C. Amorós en su trabajo sobre la ética de Sartre. Op. cit. págs. 330 y ss.

reconoce la libertad del hombre y la responsabilidad que ello implica. Frente a esta moral exigente que se apoya en la libertad, la moral del interés se basa en una concepción determinista que le descarga del fardo de la libertad pero, a cambio, no deja lugar a la esperanza porque tampoco exige nada:

A la gente le resulta creíble admitir que la virtud es fácil y morir alegremente por su país, o que es imposible y resignarse a la mediocridad. Pero le cuesta mucho más aceptar que la virtud es posible pero difícil:

"(...) déclarer que c'est moi qui choisissant mes buts, en fonde la valeur, c'est me refuser tout alibi. Aucune réussite ne me sauve (...) et aucun échec ne me dispense de poursuivre la route."⁽¹⁴⁾

El existencialismo es una filosofía que desazona a la gente porque despierta una tensión constante. Cabe preguntarse: ¿para qué empeñarse en cuestionar a la gente? ¿Qué se gana con ser existencialista? ¿Es bueno decir la verdad?:

"Une telle prudence n'a de sens que si l'on regarde la vérité comme extérieure à la réalité(...); mais cette conception est radicalement fausse; la vérité n'est rien d'autre que la réalité; on peut refuser (...) de l'exprimer sous une forme systématique, mais on ne peut pas l'éluder: l'effort même qu'on fera pour lui échapper est une des manières de la manifester. C'est ce qui ressort clairement, par exemple, des découvertes de la psychanalyse".⁽¹⁵⁾

Hace Beauvoir una interesante comparación entre el existencialismo y el psicoanálisis empírico, poniendo de manifiesto su valoración de esta teoría psicológica. Por otra parte, nos permite comprender cómo, en el terreno del conocimiento del individuo, la analítica existencial de *L'Être et le Néant* tiene como consecuencia natural y coherente el psicoanálisis -que, según Sartre ha de ser el existencial, no el empírico-. Pero Beauvoir no entra aquí en discusiones teóricas. Solamente explicita el paralelismo de objetivos entre filosofía existencial y psicoanálisis. Y, con ello, manifiesta la coincidencia de intereses

¹⁴ Ibid., págs. 40-41.

¹⁵ Ibid., págs. 42-43.

entre unas y otras teorías. Nos dice que el psicoanálisis no tiene como objetivo descubrir gratuitamente verdades ignoradas, sino ayudar al paciente a modificar las conductas por las que reacciona ante la realidad, haciéndole conocer los verdaderos móviles que le llevan a actuar así. Y lo mismo el existencialismo: no se propone como objetivo mostrar al hombre sus miserias ocultas; pero es inevitable que éstas salgan a la luz si lo que se propone es que el hombre asuma su condición. Porque, para asumir nuestra condición, tenemos, primero, que saber cuál es; esto es, conocer la verdad. Y eso es lo que el existencialismo muestra: la verdad de la condición humana. Sólo que los hombres prefieren luchar contra ella antes que afrontarla.

Hemos visto que el hombre se mueve, al mismo tiempo, en dos planos diferentes y separados: el privado y el público:

"Dès l'adolescence, il commence à rire des trop belles images des maîtres de morale et des discours élevés; il devient désabusé, ce qui veut dire qu'il juge avoir d'abord été abusé. Il se jette alors volontiers dans le cynisme; il est pessimiste avec emportement (...) entre ce qu'il fait et ce qu'il dit (...) il y a toujours un abîme. Et c'est là une source d'incertitude et de malaise. La plupart des hommes passent leur vie écrasés par le poids de poncifs qui les étouffent. S'il se décidaient à prendre une claire conscience de leur situation dans le monde, alors seulement ils se trouveraient en accord avec eux-mêmes et avec la réalité."⁽¹⁶⁾

Finalmente señala que, en nuestros días, se ha avanzado algo en el terreno de la sinceridad humana. Uno de los motores, ha sido el psicoanálisis, gracias al cual se ha desmantelado la hipocresía sexual, porque ha demostrado que la perversión es una categoría moral⁽¹⁷⁾, no un concepto psicológico; y que la esfera de la moral está en un plano diferente al de las pulsiones y complejos. Por tanto, el bien moral no es privilegio de algunos hombres, sino que todos pueden alcanzarlo.

¹⁶ Ibid., pág. 43.

¹⁷ Es decir, cultural. Como es sabido, se trata de una aportación temprana del psicoanálisis freudiano expuesta ya en el ensayo *La moral sexual cultural y la nerviosidad moderna* (1908) recogido en los *Ensayos sobre la vida sexual y la teoría de las neurosis* (1906-1924). Ver en FREUD: *Obras completas*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1967, págs. 943-954.

Otro avance se ha producido en la consideración de la noción de valor ante el peligro, a partir de la I Guerra mundial. Las generaciones que en Francia, Inglaterra y América odiaban la guerra, se atrevieron a atacar las virtudes militares, de modo que los combatientes de la II Guerra mundial han vivido el valor en el combate como una virtud humana, no como una virtud militar, y su actitud ante la guerra ha sido de lucidez y no de entusiasmo: las declaraciones de tantos soldados franceses y aliados testimonian de este cambio de actitud, en el cual Beauvoir reconoce un paso adelante en el camino de la sinceridad humana.

Esta es la meta general que plantea el existencialismo:

"(...) éviter à l'homme les déceptions et les bouderies moroses qu'entraîne le culte des fausses idoles (...) le convaincre d'être authentiquement un homme."⁽¹⁸⁾

Una filosofía como ésta, rechaza tanto el falso consuelo de la mentira como el de la resignación porque tiene confianza en el hombre, concluye.

3. Idealismo moral y realismo político.

El título de este ensayo hace referencia a dos actitudes éticas que, en la Grecia clásica, encontramos ejemplificadas en los personajes de Antígona y Creonte y que se han repetido a través de toda la historia de la cultura occidental hasta nuestros días.

Beauvoir recurre a estos dos personajes de la tragedia clásica para describir en qué consisten sus posiciones morales y analizar su alcance en el tiempo presente, la Francia de 1945.

Como es sabido, Antígona y Creonte representan el conflicto entre las leyes divinas, supuestamente inscritas en el corazón del hombre -esto es, los más antiguos valores tradicionales, que subordinan al ciudadano a la ley; al individuo a la norma- y las leyes de la ciudad, dictadas por voluntades humanas, construídas en función de los objetivos que se propone el político. Idealismo frente a realismo; moral individual frente a leyes políticas. En la antigüedad

¹⁸ Ibid., págs. 46-47.

y en el medievo esta oposición escinde al hombre entre dos reinos: el subterráneo y el terrestre, el divino y el humano, respectivamente. En las sociedades actuales, mucho más complejas y diversificadas, la vida de las personas transcurre, no ya en dos, sino en múltiples planos; cada individuo es miembro de un país, de una clase, de una civilización cuyos límites desbordan los de la nación, del mundo entero cuyas partes todas son estrechamente solidarias. El problema se plantea, por tanto, en términos mucho más complejos, el hombre:

"(...) sait que son action intéresse l'avenir autant que le présent, qu'elle existe par les effets qu'elle déclanche autant que par elle-même; ses projets sont plus vastes que naguère, ils sont multiples et souvent contradictoires. Faut-il sacrifier la classe à la nation, la nation à la classe?. La génération d'aujourd'hui à celle de demain?. Ou l'avenir à une paix provisoire? Que doit-on vouloir? Et pour atteindre ce qu'on veut, que doit-on faire? Les hommes hésitent à répondre; à l'idée de trancher ces questions sans secours, ils s'angoissent; ils sont encore mal habitués à régner seuls sur la terre, leur liberté leur fait peur".⁽¹⁹⁾

Muchos hombres se refugian en una de las dos actitudes antes descritas. Actitudes opuestas, pero igualmente eficaces para liberarse a sí mismo: moralismo intransigente, o realismo cínico; obediencia a una necesidad interior y cerrazón en la pura subjetividad, o sometimiento a la necesidad de las cosas y pérdida en la objetividad. Así protegidos, unos y otros se dedican a censurar a quienes intentan conciliar moral y política mientras va abriéndose un foso cada vez más profundo entre esas dos esferas. Y el siguiente dilema se plantea:

"La morale, finira-t-elle par être sans emprise sur le monde réel, et le monde réel par être dépouillé de toute signification morale?⁽²⁰⁾ Ou, au contraire, les deux plans où se déploie l'activité humaine peuvent-ils se rejoindre et se confondre? Pour pouvoir se décider, il faudrait que

¹⁹ Ibid., págs. 52-53.

²⁰ Pregunta que también cabe hacerse hoy: en un mundo aún más complejo, tecnologizado y diversificado cuyos gobernantes ejercen sobre las sociedades una desalmada tecnología social y algunos de cuyos moralistas -los que más probabilidades de éxito comercial reúnen- se dedican a demostrarnos la diversidad, equiparabilidad e incommunicabilidad de los discursos éticos. Nos referimos, evidentemente, a los filósofos postmodernos.

morale et politique aient plus clairement conscience d'elles-mêmes, de leur essence, de leurs buts."⁽²¹⁾

El objetivo de este ensayo es, justamente, contribuir a este esclarecimiento de las conciencias. La moral en nombre de la cual hoy muchos adoptan la postura de Antígona es una moral tradicional, clásica, herencia más o menos adulterada del kantismo. Prescribe a los hombres someter su conducta a imperativos universales e intemporales, modelar sus acciones en función de grandes ídolos situados en un cielo inteligible, como la Justicia, el Derecho, la Verdad. Según esta concepción, todo el que obre por fines está fuera de la moral. El hombre comprometido en una acción política no tiene, pues, ninguna posibilidad de acceder al bien, sino que corre serios riesgos de hacer el mal. Mientras que el hombre virtuoso, cuya principal preocupación es mantenerse puro, lo mejor que puede hacer es abstenerse de todo compromiso político; lo que debe hacer es, como mucho, mostrar su adhesión a los grandes principios mediante gestos simbólicos. Esta moral, que se quiere absoluta, corta las raíces terrestres del hombre y no ofrece ningún fundamento al hombre de acción arraigado en la tierra. Una moral tan general y abstracta sirve de poco al político, que es realista; lo mismo que de las máximas kantianas no se puede deducir ninguna aplicación concreta, tampoco en las ideas de Justicia y de Derecho pueden encontrarse líneas de acción para el mundo futuro. Una moral que se limita a prohibir ciertas líneas de acción no es más que un obstáculo para el político cuya función es cambiar el mundo.

La opinión pública, que profesa en teoría la moral de Antígona es, sin embargo, bastante tolerante con la actitud del político contra ella porque, en el fondo, sabe que una moral que no hunde sus raíces en el mundo es un conjunto de construcciones muertas. En realidad, no está convencida de la moral que pregona y admite que la máxima: "el fin justifica los medios", como explicaremos más adelante, encierra gran parte de verdad; que los medios no pueden separarse del fin que persiguen, sino que son parte de un proceso único que no puede justificarse más que a la luz de la acción acabada. Y, en definitiva, se pregunta, vacilante, si la verdad moral no está del lado de la eficacia.

Por su parte, los políticos se apartan resueltamente de aquella moral abstracta y, buscando en la objetividad la solución a sus problemas, se declaran

²¹ Ibid., págs. 53-54.

realistas. Realista es el que pretende tener un conocimiento preciso de las cosas y responder a sus requerimientos sin plantearse continuamente el problema de los medios. El realista desprecia tanto al utópico, que desconoce la resistencia del mundo, como al idealista, que introduce en el mundo resistencias innecesarias. Hay muchos tipos de realistas, pero todos se asemejan en que subordinan sus actividades a la realidad y en que rechazan integrar en la realidad la libertad humana porque quieren ocultar su angustiosa presencia.

Con el término político se refiere Beauvoir, no a la persona que ocupa un cargo o que hace carrera política, sino al verdadero hombre político, al que se propone construir el mundo del futuro; un hombre vuelto hacia las cosas, que encuentra a través de ellas los fines, porque piensa que los fines han de venir de fuera. Pero es evidente que en las cosas no hay marcado ningún fin; por definición, un fin es algo que aún no es, que ha de ser. Por tanto, requiere la espontaneidad de una conciencia que, superando el presente, brote hacia el futuro. Por eso, lo más coherente sería decir que todo buen político es idealista porque el fin, cuando aún no se ha alcanzado, es un irreal que sólo está en la mente de quien se lo propone. Así pues, el político, por muy realista que sea, habrá de reconocer que el fin no es anterior a la acción. Pero al menos pensará que sus condiciones de posibilidad están en la realidad. Y, en esto, se opone al utópico, que piensa fines inaccesibles. Evidentemente el utópico está condenado al fracaso porque una política válida es, ante todo, la que consigue lo que se propone:

"Mais les frontières qui séparent l'utopie du réalisme apparaissent à l'analyse plus incertaines qu'il ne pouvait sembler d'abord (...) on peut démontrer que la quadrature du cercle ou le mouvement perpétuel sont impossibles, mais l'homme n'est pas ce qu'il est à la manière d'un cercle dont les rayons demeurent invariablement égaux. Quelle que soit la situation donnée, elle n'implique pas nécessairement tel ou tel avenir, puisque la réaction de l'homme à sa situation est libre (...). Quand Lénine préparait en Suisse l'avènement d'un ordre neuf on aurait pu le prendre pour un cerveau chimérique; et si personne n'avait eu l'audace de vouloir la révolution russe, si Lénine et tous les révolutionnaires s'étaient jugés insensés, ils l'eussent été en effet, car la révolution n'aurait pas eu lieu".⁽²²⁾

²² Ibid., págs. 61-62.

El primer argumento del conservador para oponerse a una reforma es declararla imposible porque sabe que así contribuye a que lo sea. Por lo mismo, no vale la excusa de los colaboracionistas consistente en decir que fueron víctimas de un error intelectual porque creían imposible la derrota alemana: eso significa que aceptaban la victoria. Lo cierto es que optaron por la supremacía alemana; porque tomar conciencia no es una actividad puramente contemplativa sino que implica compromiso, es decir, aceptación o rechazo:

"C'est au nom du réalisme que certains Français ont accepté, en 1940, la collaboration avec l'Allemagne; mais ils ont démontré avec éclat la faiblesse d'une attitude qui mutile et dénature cette réalité sur laquelle elle prétend s'appuyer, puisqu'elle refuse d'y intégrer le fait de la liberté humaine. Si toutes les nations s'étaient résignées à admettre le triomphe d'Hitler, Hitler eût triomphé; mais elles pouvaient refuser, elles ont refusé; c'est ce refus que le collaborationiste a été incapable de prévoir; anxieux de nier sa propre liberté, il souhaitait se laisser porter par le grand courant de l'histoire, oubliant que l'histoire est faite par les hommes.(...). Une défaite n'est jamais consommée tant que le vaincu ne l'a pas acceptée comme telle⁽²³⁾

Por tanto, el primer error del realismo político es que no reconoce ni la existencia, ni el peso de su propia realidad, la cual no es dada, sino que ha de ser lo que él decida que sea. De modo que, pese a su deseo de perderse en la pura objetividad, el realista no puede eludir la pregunta: "¿Qué querer?" Por eso tratará de encontrar, en el plano de los valores, la respuesta que no halla en la realidad. Marx decía que: "el hombre es lo más grande para el hombre". Y algunos de los políticos realistas han creído encontrar en esta afirmación la justificación objetiva de sus empresas; ya saben lo que deben querer: servir al hombre. Ese es el supremo valor, el valor absoluto. Y, como todos los medios son relativos al fin, ya no hay lugar para la duda. El político se convierte en un técnico y los problemas morales se desvanecen; en todo caso tendrá problemas tácticos. Esta es la forma más consciente y moderna del realismo político.

Ahora bien, no todo realismo político es equivalente: depende de la concepción del hombre de que se parta. A grandes rasgos podemos, en la

²³ Ibid., pág. 63.

actualidad, distinguir dos clases de realismo político: el conservador y el de la izquierda.

1. El realismo político conservador es el que asocia los intereses de la clase burguesa a los valores espirituales que defiende. mientras considera los intereses de la clase obrera como algo puramente material y primitivo. Es idealista y espiritualista en la parte positiva de su doctrina, pero absolutamente realista en la defensa de sus intereses contra el proletariado. Haciendo suya la tradición naturalista y utilitarista declara que la clase obrera se mueve tan sólo por la utilidad, es decir, para satisfacer las necesidades elementales de la naturaleza humana. En nombre de su superioridad espiritual, el burgués considera que puede definir mejor que la clase obrera las condiciones de vida que le convienen a ella, lo cual le permite preconizar un régimen autoritario que satisfaga los instintos materiales del obrero y reserve a las élites el ejercicio de la libertad. Y así, argumenta que carecería de sentido distribuir las riquezas de los grandes capitalistas a los obreros porque lo que le correspondería a cada uno sería una cantidad insignificante, que las revoluciones violentas y las huelgas no compensan el sacrificio de vidas humanas y que las reivindicaciones obreras pueden lograrse por vías pacíficas. Ante el hecho de que la clase obrera no lucha sólo por mantener su vida sino por mejorar y conquistar ciertas condiciones de vida, declara que el obrero tiene complejo de inferioridad, es decir, echa mano de argumentos psicológicos mecanicistas para no tener que reconocer una dimensión moral a sus reivindicaciones.

Sin embargo, si las reivindicaciones obreras se hacen en forma política, no pueden calificarse de movimientos instintivos:

"Le niveau de vie que l'ouvrier réclame n'est ni exigé par ses besoins immédiats, ni appelé par des rêves de compensation: il est (...) l'expression de l'idée que l'ouvrier se fait de lui-même (...) il est la forme objective qui revêt une transcendance. C'est pourquoi il n'est pas absurde qu'un homme consente à risquer sa vie dans une grève, dans une guerre (...) c'est l'affirmation de son pouvoir d'améliorer par lui-même sa condition. C'est là que le bon sens borné du conservateur se refuse à comprendre".⁽²⁴⁾

²⁴ Ibid., págs. 67-70.

El fallo fundamental de este realismo de derechas es ser excesivamente realista. Atendiendo sólo a los resultados, niega la realidad principal, aquella que da valor y sentido a todas las demás: la realidad humana. Es un realismo de defensa, totalmente de mala fe, cuyo objetivo es negar a toda una clase de hombres. Todas las formas de autoritarismo se apoyan en la misma mentira.

2. El realismo político de izquierda, por el contrario, declara que no lucha por bienes materiales, sino para que el hombre se realice como transcendencia y como libertad.

Lo que hay que reprochar, sin embargo, a estos realistas es que se niegan a tomar conciencia de todas las implicaciones que encierra la actitud que defienden y caen en la incoherencia de separar los medios del fin⁽²⁵⁾. En efecto, si el bien del hombre se construye sobre el movimiento de la transcendencia, si el resultado de sus proyectos forma parte del mismo proceso que conduce a ellos a través de la transcendencia, es imposible disociar fines y medios:

"Le moyen ne se comprend qu'à la lumière de la fin qu'il vise, mais inversement la fin est solidaire du moyen par laquelle elle s'actualise et il est faux qu'on puisse atteindre une fin par n'importe quel moyen."⁽²⁶⁾

El error del realista es que piensa el fin como algo fijo, cerrado sobre sí mismo y separado del medio, que también concibe como cosa, como simple instrumento; así que la relación entre ambos es mecánica: como lo es la causa del efecto. Y eso conduce, a veces, a utilizar medios cuyo sentido es opuesto al de los fines planteados. Es lo que hizo, por ejemplo, Carlos V cuando se propuso resucitar el Sacro Imperio en nombre de un ideal místico-político: se alió con los luteranos contra el Papa mientras en España y Francia enviaba a los herejes a la hoguera. Es lo que hicieron los políticos de Vichy, que pretendían salvar a Francia colaborando con Alemania sin querer comprender que, de ese modo, negaban el sentido de la realidad francesa y ya no había nada que salvar.

²⁵ Se refiere Beauvoir a que también hay que respetar la libertad del hombre en relación con los medios, tal como se aclaró en el capítulo anterior.

²⁶ Ibid., pág. 72.

Ya sabemos, por lo expuesto en P.C. y en P.M.A. que fin y medios no son separables y que los medios han de ponerse y valorarse siempre en relación con los fines.

Michelet narra en su *Historia de la revolución francesa* cómo, en una ciudad del Este, asediada por los austriacos, se planteó, en el momento en que la escasez de víveres comenzó a ser angustiosa, hacer salir a los ancianos y a los niños; pero el comisario republicano se opuso a la medida diciendo: "queremos la libertad para todos". Manifestaba con ello que el fin no se reducía simplemente a salvar la ciudad de los alemanes, sino que la ciudad era un bien precioso porque en ella se encarnaban los nuevos principios de la libertad y la igualdad; si hubiera renunciado a ellos por salvar la ciudad, la victoria habría carecido de sentido. Y esta es la actitud correcta porque:

"(...) la fin visée est toujours une situation humaine, c'est-à-dire un fait signifiant; les actes qui tendent à la constituer doivent donc à la fois créer une chose et la revêtir d'un sens; l'échec est aussi total si la chose n'est animée par aucun sens que si le sens ne réussit pas à s'incarner".⁽²⁷⁾

El realista pretende evitar los peligros de la antinomia medios-fines remitiéndola a la de presente-futuro⁽²⁸⁾, parte-todo. Remite los fines a un futuro lejano -tierra prometida, edad de oro, paraíso recobrado- y justifica así la destrucción del presente en aras de logros futuros y perpetuos, el sacrificio de grupos humanos en aras del conjunto "humanidad".

Pero, -dice Beauvoir- si el hombre es un fin para el hombre, ¿para *quien* valen mil hombres más que uno solo? La única respuesta es: para el hombre. Luego, la valoración cuantitativa de que muchos hombres valgan más que uno solo, no está marcada en lo real. No es un hecho dado. Depende de una decisión humana. Es el hombre el que, una vez más, tiene que elegir y decidir si, en un momento dado, el sacrificio de uno compensa la ganancia de mil otros. Los hechos brutos no le significan nada.

Igualmente hay que preguntarse: ¿de dónde viene el valor que atribuimos al futuro? Lo que da valor al futuro es ser el futuro de mi presente, el cumplimiento de mi proyecto. Lo deseable del resultado futuro no radica en que esté en el futuro, sino en que es resultado de mi proyecto. A continuación

²⁷ Ibid., pág. 73.

²⁸ Estas antinomias han sido discutidas por extenso en R.M.A. Ver nuestros capítulos 7, 5 y 4 respectivamente.

Beauvoir hace una serie de afirmaciones que definen su concepción de la moral y de la moral política en concreto, que transcribimos:

1. La morale n'est pas un ensemble de valeurs et de principes constitués, elle est le mouvement constituant par lequel valeurs et principes ont été posés; c'est ce mouvement que l'homme authentiquement moral doit reproduire pour son compte.

2. La morale n'est pas négative, elle ne demande pas à l'homme de demeurer fidèle à une image figée de lui-même: être moral c'est chercher à fonder son être, à faire passer au nécessaire notre existence contingente.

3. La morale authentique est réaliste; par elle l'homme se réalise en réalisant les fins qu'il choisit. On peut même dire que l'homme authentiquement moral est plus réaliste qu'aucun autre; car il n'y a pas de réalité plus achevée que celle qui porte en soi-même ses raisons.

4. Puisque le politique ne peut éviter de s'interroger sur la justification de ses actes, puisqu'une politique n'est valable que si les fins en sont librement choisies, morale et politique nous apparaissent confondues. L'homme est un, le monde qu'il habite est un, et dans l'action qu'il déploie à travers le monde il s'engage dans sa totalité.

5. Réconcilier morale et politique, c'est donc réconcilier l'homme avec lui-même, c'est affirmer qu'à chaque instant il peut s'assumer totalement. Mais cela exige qu'il renonce à la sécurité qu'il espérait atteindre en s'enfermant dans la pure subjectivité de la morale traditionnelle ou dans l'objectivité de la politique réaliste.

Contrasta estas afirmaciones con el conflicto sufrido en Francia durante la ocupación alemana diciendo que cuando, en 1940, los franceses hubieron de optar en favor o en contra de la ocupación, no encontraron en ningún sistema moral fórmula alguna que les dictase la conducta a seguir. Debieron optar libremente. Y fué a través de su libre acción como crearon los valores que constituyeron en necesario el fin de resistir al invasor. Por el contrario, los colaboracionistas consiguieron crear una atmósfera de malestar a través de las defensas que hicieron en los procesos a que fueron sometidos porque se movieron en la equivocidad del idealismo moral. En efecto, por más que demostraron que no habían infringido ninguno de los grandes principios, no demostraban nada. Porque los principios intemporales no prescribían ni prohibían nada concreto en relación con la situación de Francia en 1940: la moral proclama que hay que

servir a la patria, pero no especifica sobre la noción de patria a la que hay que servir:

"Tous les collaborationistes ont plaidé qu'ils voulaient le bien de la France, seulement cette France dont ils voulaient le bien était définie par leur action d'une telle manière qu'elle n'était plus la nôtre. Ils plaident encore qu'ils souhaitaient servir la paix, la justice, l'ordre; mais la vraie question est de savoir quelle paix, quelle justice, quel ordre sont valables".⁽²⁹⁾

Los colaboracionistas no pueden ser condenados sino en función de los nuevos principios que han ido construyéndose a lo largo de estos años; aún más, su condena es una de las acciones a través de las cuales se afirman los nuevos valores. Sin embargo, ni siquiera los jueces se atrevieron a echar por la borda los prejuicios tradicionales y a asumir que la moral es expresión de la voluntad humana. Pocos hombres se atreven a liberarse de la moral clásica, pese a que sus carencias son para todos evidentes. De ahí el malestar que anega las conciencias de nuestros contemporáneos: no creen en la moral que defienden, pero no se atreven a expresar la moral que practican, ni a llevarla hasta sus últimas consecuencias. Por eso cunden la confusión, la mala fe, las dudas, las vacilaciones.

"Il serait temps pourtant que l'homme prenne conscience de son domaine d'homme et qu'il assume pleinement sa condition. Alors la morale trouvera son vrai visage; elle n'est pas autre chose que l'action concrète elle-même, dans la mesure où cette action cherche à se justifier".⁽³⁰⁾

Como hemos visto, la moral auténtica es realista. Y ya que el político no puede evitar la justificación de sus actos, ya que una política no es válida a no ser que los fines hayan sido elegidos libremente, nos parece -dice Beauvoir-, que no hay solución de continuidad entre moral y política; que la acción del

²⁹ Ibid., pág. 82.

³⁰ Ibid., pág. 83.

hombre se despliega en el mundo y se compromete en la totalidad del mundo⁽³¹⁾.

Por tanto, Beauvoir defiende el realismo político; pero un realismo que no separe los medios del fin, ni el presente del futuro, ni las partes del todo. Un realismo político comprometido para el cual el hombre es un fin en sí mismo, para el cual el futuro adquiere su valor en función de la situación presente y el todo en función de las partes. Termina el ensayo recorriendo otra vez las antinomias que ha discutido antes y señalando, una vez más que ante las antinomias hay que hacer una elección humana que será, al mismo tiempo, una invención porque, como ya sabemos, es el hombre quien inventa los valores proyectándolos como fines. Y las antinomias se presentan siempre; la acción moral siempre implica sacrificios, como ya se dijo en *Pour une morale de l'ambiguïté*. Para el hombre:

"(...) le déchirement qui est son lot est la rançon de sa présence au monde, de sa transcendance et de sa liberté. S'il essaie de fuir, il achève de se perdre: il ne fait rien ou bien ce qu'il fait n'est rien. Il doit assumer sa liberté. A ce prix seulement il est capable d'assumer le donné ce qui est la véritable morale, de fonder réellement l'objet dans lequel il se transcende, ce qui est la seule politique valable: à ce prix son action s'inscrit concrètement dans le monde, et le monde où il agit est un monde doué d'un sens, un monde humain."⁽³²⁾

4. Littérature et métaphysique.

En este ensayo, el más breve de los reunidos en el libro que comentamos, expone Beauvoir su teoría acerca de la novela.

Como anunciábamos al comienzo de este capítulo, es éste el único escrito filosófico de su primer período al margen de la ética. Sin embargo, queda dentro del marco de nuestra investigación, que es la de su hermenéutica existencial, porque aborda el tema de las relaciones entre literatura y metafísica. Por tanto, concierne a la filosofía y, en esa medida, nos interesa.

³¹ También Sartre en: *C.P.M.* analiza la relación ética-política y concluye que es imposible ni conversión si no se produce, al mismo tiempo la del otro. Ver op. cit. págs. 486 y sigs.

³² *Ibid.*, págs. 87-88.

Comienza describiendo las diferentes perspectivas en que se sitúan metafísica y literatura. La metafísica se propone explicar la realidad construyendo un sistema coherente y estructurado de conceptos en un plano intemporal, en un cielo inteligible. La literatura, y más precisamente ese género literario que es la novela, trata de explicar la realidad mediante la ficción, pero recreando el mundo concreto, temporal, poblado de figuras y de sucesos singulares: terreno. Son dos planos de descripción de la realidad, no necesariamente opuestos, sino distintos. Y, si bien hay escritores cuyas obras se mueven exclusivamente en uno u otro plano, marcando así la separación entre literatura y filosofía, otros, por el contrario, han tratado de fundirlos, especialmente en la época contemporánea: así, las novelas de Kafka y las de Dostoievski expresan, a través de situaciones vitales, vivencias metafísicas.

La posibilidad de establecer relaciones entre literatura y metafísica depende de la concepción metafísica de que partamos. Para conducirnos a este planteamiento de la cuestión, Beauvoir desarrolla un hilo argumentativo que comienza por la discusión de las objeciones que se han hecho a la literatura metafísica que ella va a defender; sigue por una comparación entre la ciencia y la obra de arte en general -y de la literatura novelesca en concreto-; luego entre la novela y la metafísica, para hacernos ver la similitud de condiciones entre creación literaria y creación filosófica; finalmente expone su teoría. Procederemos a la exposición de su argumentación según esta secuencia.

1. Ciertamente, las expresiones "novela metafísica" o "teatro de ideas" suscitan alguna desconfianza porque, si bien es cierto que una obra de ficción siempre significa algo, ¿qué sentido tendría construir una ficción sobre un entramado de ideas que pueden expresarse con mayor claridad en un lenguaje más directo?

Porque, en efecto, la novela no se justifica sino en la medida en que es un modo de comunicación que no puede reducirse a ningún otro. Si el filósofo y el ensayista ofrecen al lector una reconstrucción intelectual de su experiencia, el novelista pretende restituir, en el plano de lo imaginario³³, la experiencia misma tal como se presenta. El novelista recrea el mundo real en toda su

³³ Las breves puntualizaciones que siguen denotan una concepción de lo imaginario en coherencia con la teoría de Sartre expuesta en su temprana obra *L'Imaginaire* (1940) donde sostiene la tesis de que la conciencia imaginante presupone la libertad como su estructura propia. "L'imagination -dice Sartre allí- (...) c'est la conscience toute entière en tant qu'elle réalise sa liberté". Op. cit., ver especialmente: Conclusion, Paris, Gallimard, Folio, Essais, págs. 343 y ss.

riqueza y complejidad, refleja nuestra relación con el mundo en forma de acciones, sentimientos, emociones .

La verdadera novela -dicen quienes objetan contra la literatura metafísica- no puede reducirse a conceptos, a fórmulas, ni siquiera "contarse"; lo mismo que no puede separarse una sonrisa del rostro en el que se esboza. Por tanto, las ideas puras, las tesis, las teorías que traten de elaborarse a través de la ficción siempre fracasarán en su intento, porque tras la ficción asoma el autor y, entonces, la función de lo ficticio se desenmascara y se autodestruye.

Sin embargo, a Beauvoir no le parece convincente este argumento porque piensa que el autor siempre miente y hace trampa tras la ficción; si lo hace con suficiente arte, si miente bien, disimula sus teorías y consigue que el lector se sumerja en lo imaginario: ha alcanzado su legítimo objetivo. Es decir, el autor de ficción, tiene que posibilitar, a través de una idea del mundo -evidentemente, cada uno tiene la suya- el planteamiento de ciertas situaciones a través de las cuales los personajes vivan su libertad. Si todo está determinado de antemano, toda obra de ficción es un fracaso, es letra muerta, no consigue arrastrar al lector, introducirle en ese mundo imaginario indudablemente creado por el escritor pero, al mismo tiempo, recreación del mundo real, donde existe la libertad, donde los sucesos no están predeterminados.

2. Para mostrar que ésto es así, recurre Beauvoir a una comparación entre el arte y la ciencia:

"De même qu'une vérité scientifique trouve son prix dans l'ensemble des expériences qui la fondent et qu'elle résume, de même l'oeuvre d'art enveloppe l'expérience singulière dont elle est le fruit. L'expérience scientifique est la confrontation du fait, c'est-à-dire de l'hypothèse considérée comme vérifiée avec l'idée neuve. D'une manière analogue, l'auteur doit sans cesse confronter ses dessins avec la réalisation qu'il en ébauche et qui, aussitôt, réagit sur eux; s'il veut que le lecteur croit aux inventions qu'il propose, il faut que le romancier y croie d'abord assez fortement pour découvrir en elles un sens qui rejaillira sur l'idée primitive, qui suggérera des problèmes, des rebondissements, des

developpements imprévus".⁽³⁴⁾

Por eso, en la novela, a medida que se desarrolla la historia, van apareciendo al escritor verdades inesperadas, interrogantes ante los que tiene que arriesgarse buscando respuestas, de manera que, al final de la creación, se encuentra con una obra terminada de la cual no puede hacer una traducción abstracta porque ha cobrado, durante su desarrollo, entidad propia y autonomía. Una buena novela es una auténtica aventura espiritual y tal autenticidad es lo que diferencia a una gran obra de una novela simplemente hábil.

3. las relaciones entre novela y metafísica deben plantearse de un modo análogo a como se han planteado las de obra de arte-obra científica. Por tanto, rechazamos la novela filosófica si ésta se concibe como la ilustración de un sistema. En este sentido también rechazaríamos la novela psicológica. Sin embargo, nadie hoy, y mucho menos nosotros -declara Beauvoir- discutiría el valor de la obra de Proust. ¿Por qué? Porque:

"(...)en tant que disciple de Ribot Proust ennuie, il ne nous apprend rien; mais Proust romancier authentique, découvre des vérités dont aucun théoricien de son temps n'a proposé l'équivalent abstrait".⁽³⁵⁾

Es decir, la novela psicológica que Proust crea responde a los requisitos de la obra de arte según los criterios expuestos en 2.

Para comprender esto hay que admitir que la metafísica no es, en primer lugar, un sistema. Hacer metafísica es ser metafísico, tener actitud metafísica: situarnos en nuestra totalidad frente a la totalidad del mundo. Hay una dimensión metafísica de la realidad, como hay una dimensión psicológica. Y hay dos modos de explicitar esta dimensión -lo mismo que hay dos modos de explicitar la dimensión psicológica-:

³⁴ Ibid., págs. 95-96.

Obsérvese, una vez más, la utilización pedagógica, por parte de Beauvoir, del método hipotético-deductivo de la ciencia.

³⁵ Ibid., pág. 98.

a) El modo teórico, que consiste en describir la experiencia metafísica de una forma sistemática y abstracta, atendiendo a los aspectos intemporales y objetivos.

En este punto, sin embargo, hay diferencias entre sistemas metafísicos: los hay que consideran el aspecto abstracto, intemporal y esencial de la realidad como el único real -valga la redundancia- y que rechazan la historicidad y subjetividad de la experiencia, tales como los sistemas de Spinoza, Leibniz o Aristóteles, y los hay que subrayan el papel y el valor de la subjetividad, que describen la experiencia metafísica bajo su forma temporal y singular, como Kierkegaard e incluso Hegel -quien se ve obligado, para describir la evolución del Espíritu, a recurrir a sus formas encarnadas en lo concreto- y, por supuesto, el existencialismo, cuyo objetivo se centra en el hombre como sujeto arrojado en el mundo, que ha de construir su ser a partir de la existencia concreta y singular, desvelar el mundo y encontrar la verdad a través de experiencias individuales.

b. Esta segunda concepción de la metafísica es la que encuentra su expresión no sólo en el registro de la exposición sistemática sino también, de modo privilegiado, a través de la ficción. Porque, el pensamiento existencialista:

"(...) est un effort pour concilier l'objectif et le subjectif, l'absolu et le relatif, l'intemporel et l'historique; elle prétend saisir l'essence au coeur de l'existence; et si la description de l'essence relève de la philosophie proprement dite, seul le roman permettra d'évoquer dans sa vérité complète, singulière, temporelle, le jaillissement originel de l'existence. Il ne s'agit pas ici pour l'écrivain d'exploiter sur le plan littéraire des vérités préalablement établies sur le plan philosophique, mais bien de manifester un aspect de l'expérience métaphysique qui ne peut se manifester autrement: son caractère subjectif, singulier, dramatique et aussi son ambiguïté".⁽³⁶⁾

Por tanto, la tarea filosófica no es incompatible con los requerimientos de la novela. Incluso defiende Beauvoir que el punto de vista metafísico posibilita, en la novela, una visión más completa del hombre que el punto de vista psicológico, ya que el enfoque metafísico incluye también el punto de vista

³⁶ Ibid., pág. 103.

psicológico y social: un personaje visto desde el punto de vista metafísico no puede resultar más rígido que un avaro, un apático o un celoso. Que lo sea o no, depende, en todo caso, de la calidad de la imaginación y de la capacidad de invención del autor.

"Honnêtement lu, honnêtement écrit, un roman métaphysique apporte un dévoilement de l'existence dont aucun autre mode d'expression ne surait fournir l'équivalent; loin d'être, comme on l'a parfois prétendu, une dangereuse déviation du genre romanesque, il m'en semble au contraire, (...) l'accomplissement le plus achevé puisqu'il s'efforce de saisir l'homme et les événements humains dans leur rapport avec la totalité du monde, puisque lui seul peut réussir ce à quoi échouent la pure littérature comme la pure philosophie: évoquer dans son unité vivante et sa fondamentale ambigüité vivante, cette destinée qui est la nôtre et qui s'inscrit à la fois dans le temps et dans l'éternité".⁽³⁷⁾

Con estas palabras, encabezadas por la expresión **honestamente**, termina este ensayo, cuyo tema no era propiamente moral. Pero, no deja de ser congruente el encabezamiento con una filosofía existencial cuyo centro, el hombre, es, ante todo, un ser moral.

5. Oeil pour oeil.

Este ensayo es una justificación del castigo al que destroza la libertad del hombre reduciéndolo a cosa y tratándolo como cosa. Está motivado por la necesidad de aclarar la reacción de rechazo y de venganza contra el pasado inmediato que se vive en Francia en ese momento.

Es el único ensayo donde encontramos un estilo filosófico cercano a la fenomenología. Aquí no expone sus argumentos en discusión con otras teorías, sino que procede a un análisis de la venganza como actitud moral y explica en qué consiste, comparándola y diferenciándola de otras actitudes próximas y/o semejantes, al mismo tiempo que justificándola y reivindicándola, en el tiempo presente, para sus conciudadanos.

³⁷ Ibid., págs. 106-107.

Sin embargo, veinte años después, en su autobiografía, añade, a la autocrítica general de este grupo de ensayos, unas líneas especiales sobre *Oeil pour oeil* que transcribimos:

"Dans *Oeil pour oeil* je justifiais l'épuration sans invoquer le seul argument solide: miliciens, tueurs, tortionnaires, il fallait les abattre non pour manifester que l'homme est libre, mais pour les empêcher de recommencer; pour un Brice liquidé, que de vies on aurait épargnées!. J'étais -comme Sartre- insuffisamment affranchie des idéologies de ma classe; au moment même où je les repoussais, je me servais encore de leur langage. Il m'est devenu odieux car, je le sais maintenant, chercher les raisons pour lesquelles il ne faut pas marcher sur la figure d'un homme, c'est accepter qu'on lui marche sur la figure".⁽³⁸⁾

Comienza haciendo una distinción entre la reacción que provocan en nosotros -es decir, en los filósofos existenciales y en las gentes conscientes- las acciones de individuos o grupos considerados peligrosos para la sociedad y la reacción que ha provocado la humillante situación vivida a partir de la ocupación alemana en 1940, ante los invasores y los colaboracionistas.

Antes de la guerra -dice- no deseábamos el mal a ninguno de nuestros semejantes; las acciones penalizadas por la ley como asesinatos, robos, crímenes eran, a nuestros ojos, accidentes provocados por un régimen social que no daba igualdad de oportunidades a todos los hombres. Pero, a partir de Junio de 1940:

"(...) nous avons appris la colère et la haine. Nous avons souhaité l'humiliation et la mort de nos ennemis. Et aujourd'hui, chaque fois qu'un tribunal condamne un criminel de guerre, un dénonciateur, un collaboratiste, nous nous sentons responsables de son verdict. Puisque nous avons désiré cette victoire, puisque nous avons réclamé ces sanctions, c'est en notre nom qu'on juge, qu'on punit (...) ce sont nos valeurs, nos raisons de vivre qui s'affirment par leur châtement".⁽³⁹⁾

³⁸ *P.C.* I, págs. 100-101.

³⁹ *Ibid.*, págs. 110-11.

Sin embargo, todo esto nos deja un sabor amargo. Ciertamente que teníamos deseos de castigo, de venganza pero, ahora que hemos tenido ocasión de vivir en su concreta verdad lo que son estos sentimientos, necesitamos comprender lo que representa la venganza para los hombres de hoy. ¿Está fundada la venganza? ¿Es posible satisfacerla? Para responder a estas preguntas tenemos que mirar a nuestro alrededor y reflexionar.

En primer lugar, observamos que en la acción de venganza como castigo no hay una relación de lucha entre las partes; el castigo se dirige expresamente a un sujeto y, además, si el castigo es posible, ya la parte castigada no constituye una amenaza de peligro porque está sometida; es decir, la venganza-castigo no responde a una necesidad práctica. Parece una actividad de lujo. Sin embargo, responde a deseos tan profundos que, a veces, prevalece sobre las necesidades prácticas.

"Car l'homme ne vit pas seulement de pain; il a aussi des appétits spirituels qui ne sont pas moins essentiels que les autres; et la soif de vengeance est de cette espèce: elle répond à une des exigences métaphysiques de l'homme".⁽⁴⁰⁾

El odio no es una pasión caprichosa sino la denuncia de una realidad escandalosa y el clamor de que semejante realidad desaparezca del mundo. Además, siempre surge como reacción ante acciones humanas:

"(...) on ne hait que les hommes, et non en tant que cause matérielle d'un dégât matériel mais comme auteurs conscients d'un véritable mal (...) Il n'y a scandale que du moment où un homme traite ses semblables comme des objets, où il leur dénie par les tortures, l'humiliation, la servitude, l'assassinat, leur existence d'hommes. La haine, c'est la saisie de la liberté d'autrui en tant qu'elle s'emploie à réaliser ce mal absolu qu'est la dégradation de l'homme en chose. Et elle appelle immédiatement la vengeance qui s'efforce de détruire le mal dans la source en atteignant la liberté du coupable".⁽⁴¹⁾

⁴⁰ Ibid., págs. 114-115.

⁴¹ Ibid., pág. 116.

El hombre requiere, mediante la venganza, un equivalente del daño sufrido; es lo que expresamos cuando, ante una situación de vejación, exclamamos: "¡lo pagaré!" Y lo que expresa, con más precisión, la vieja ley del Talión: "Ojo por ojo y diente por diente", donde Beauvoir ve la verbalización de una profunda exigencia humana. La venganza supone hacer que el que ha sido verdugo comprenda - en el sentido en que Heidegger entiende el término "compreensión", es decir, como una operación mediante la cual todo nuestro ser realiza una situación-sintiéndolo, lo que ha sentido su víctima. Con lo cual no se suprime el mal causado sino que se reconstruye, por inversión, la totalidad de la situación:

"Le tortionnaire se croyait conscience souveraine et pure liberté en face d'une misérable chose torturée; le voilà chose torturée à son tour, il éprouve la tragique ambiguïté de sa condition d'homme; ce qu'il doit comprendre, c'est que la victime, dont il partage l'abjection, partageait aussi avec lui les privilèges qu'il croyait pouvoir s'arroger (...) réellement et concrètement il rétablit ce rapport de réciprocité entre consciences humaines dont la négation constitue la plus fondamentale des injustices".⁽⁴²⁾

La venganza no es tal si no se da un vuelco en la situación verdugo-víctima: no vale que el verdugo se arrepienta; lo único que vale es que viva la situación absoluta de víctima. Ahora bien, esta pura venganza es difícil de conseguir, ya que consiste nada menos que en violentar o forzar la libertad. Pero no hay venganza sino a ese precio. Es decir, no basta la violencia, porque la violencia lo más que puede producir es que el culpable reconozca su condición, sino que lo que se busca es un embrujo de la libertad enemiga, análogo al que intenta producir la seducción amorosa:

"(...) cette conscience étrangère doit demeurer libre quant au contenu de ses actes, elle doit librement reconnaître ses fautes passées, se repentir et se désespérer; mais il faut qu'une nécessité extérieure l'oblige à ce mouvement spontané. Il faut qu'elle soit amenée du dehors à tirer d'elle-même des sentiments qu'on ne peut lui imposer sans son consentement".⁽⁴³⁾

⁴² Ibid., págs. 117-18.

⁴³ Ibid., págs. 119-20.

Así, si el sufrimiento que infligimos con el castigo-venganza es excesivo, la conciencia del criminal queda absorbida por él. Pero, si le evitamos el sufrimiento físico, la conciencia queda disponible y recupera su autonomía. Por eso la historia nos enseña que los grandes vengadores desplegaron todos los recursos de su imaginación para dosificar las torturas de sus enemigos, a veces alterando períodos de tregua para permitirles recuperarse y luego volver a torurar: así hasta la muerte.

Otro adversario de la perfecta venganza es el tiempo, que permite también recuperarse a la conciencia del sujeto sobre el que ejercemos la venganza:

"Le moment où Mussolini crie: 'Non, non', devant le peloton d'exécution, satisfait la haine, bien plus que celui où s'écroule sous les balles; mais comment le perpétuer? Mussolini vivant s'emploierait au contraire à la démentir".⁽⁴⁴⁾

Quizás el caso privilegiado de la venganza es aquél en que la víctima se venga por su cuenta:

"Quand à l'heure de la libération, les internés des camps de concentration massacrèrent les geôliers S.S., cette revanche existait pour eux de la manière la plus évidente; victimes et bourreaux avaient ici réellement échangé leurs situations."⁽⁴⁵⁾

Pero la venganza privada es algo que siempre nos inquieta; si bien es la más pura, porque se basa en el odio más concreto, es, sin embargo, sospechosa desde el momento en que el vengador pretende ser juez.

Y aún cuando la venganza se presente bajo su forma más auténtica, ¿cómo saber que el vengador no se deja arrastrar por la voluntad de poder que anida en todo hombre? Por eso, la sociedad no permite la venganza privada; confiere la tarea de castigar a organismos especializados, sustituyendo la noción de venganza por la de sanción, despojándola de todas sus connotaciones afectivas

⁴⁴ Ibid., pág. 122.

⁴⁵ Ibid., págs. 122-23.

y aplicándola sin odio en nombre de la justicia universal⁴⁶). La sociedad no tolera a los sujetos cuyo comportamiento queda fuera de sus reglas y si éstas han sido transgredidas en grado máximo, les hace pagar con el castigo que corresponde a su peso: la muerte. No porque aplique la ley del Talión, que no asume, sino porque la muerte es el único modo de expresar el rechazo radical. Por ejemplo, en el caso de Pétain, Laval y Brasillach, que no habían sido autores directos de ningún crimen, el castigo aplicado por la sociedad fué la muerte; la muerte era la expresión del rechazo social más radical a través de un veredicto. Hasta el punto de que, en el caso de Pétain, ha sido posible afirmar la voluntad de castigo en el plano del veredicto y separarla de sus consecuencias concretas -la ejecución-, ya que se le condenó con la declarada intención de no ejecutarlo. Este caso ilustra cómo la idea de sanción es diferente de la de venganza:

"(...) dans la vegeance l'homme et le criminel sont confondus dans la réalité concrète d'une unique liberté; en discernant chez Pétain le traître et le vieillard, condamnant l'un, grâçant l'autre, la Haute Cour n'a fait que manifester jusqu'au bout une des tendances de la justice sociale: elle ne considère pas le coupable dans la totalité de son être, elle n'engage pas de lutte métaphysique avec une libre conscience qu'emprisonne un corps de chair et d'os; elle le condamne en tant que substrat et reflet de certains actes mauvais".⁴⁷)

El castigo reviste, así, la forma de manifestación simbólica y el condenado, la forma de víctima expiatoria.

Otro factor que distorsiona los rasgos del acusado es el cambio de situación. El odio que producen los crímenes es imposible de satisfacer si no alcanza al criminal en el momento en que comete el mal. Un personaje tan odioso y tan odiado como Brasillach, en el momento del proceso, cuando apareció en su cabina de acusado solo y aislado, era un hombre al que las circunstancias habían elevado a la situación de enfrentarse con la muerte y, por tanto, de asumir su

⁴⁶ Sartre en *C.P.M.* afirma que el Derecho surge para institucionalizar una situación de poder de vencedores sobre vencidos. Para fijar, por tanto, legalmente la desigualdad. Sin embargo, los análisis fenomenológicos de Sartre se sitúan, una vez más, en la perspectiva de los principios generales, mientras que Beauvoir examina aquí un caso moral.

⁴⁷ *Ibid.*, págs. 126-27.

ida. La dignidad con que se comportó despertaba nuestro respeto en el momento en que más deseábamos despreciarlo.

Mas si el acusado se muestra cobarde y reniega de su pasado, sus lágrimas pagan nuestra sed de venganza. En suma, tanto si despierta nuestra estima como si suscita nuestro desprecio, el caso es que ya no vemos en el acusado al que se condena el ser al que odiamos. Y es que la sanción legal, en su afán de pureza, falla el blanco al que apuntaba. Vacuada del contenido que la justificaba, queda reducida a pura forma.

Parece, pues, que todo castigo es un fracaso. ¿Será que fallan los principios? ¿Es un engaño la justicia que reclamamos? ¿No será mejor acallar nuestro rencor y ser caritativos? ¿Es libre el hombre ante el mal? Hemos partido de que solamente el hombre puede hacer el mal, no las cosas; luego habremos de seguir mirando en su interior. Pero, verdaderamente, el hombre no es nada; hay tanta miseria en el interior del hombre, está tan roído por la nada que incluso, a veces, el mayor adversario, visto de cerca, se desvenece. Acciones tan escandalosas no han sido realmente queridas por nadie, son resultado del torbellino, del azar, del error. O, si han sido queridas, no lo han sido con la pretensión de hacer el mal, sino por ignorancia, buscando algún bien.

"Comment apprécier le poids des circonstances qui donnent à un acte sa vraie figure? Il faudrait tenir compte de son éducation [celle d'un homme], de ses complexes, de ses échecs, de tout son passé, de la totalité de son engagement dans le monde: alors, à coup sûr, sa conduite s'explique; on peut expliquer même Hitler, si on l'a connu d'assez près".⁽⁴⁸⁾

Moral cristiana, moral socrática, alegaciones basadas en argumentos psicológicos se levantan como objeciones que Beauvoir desmenuza con espíritu alíptico. Entre todas ellas -dice- la de mayor peso es la de la moral cristiana, porque el cristianismo concibe al hombre manchado por la caída original; todos los hombres son hermanos en el pecado y la miseria; solamente Dios puede salvarlos y sólo El tiene derecho a juzgarlos. Pero Beauvoir, aún concediendo el cristianismo que, ciertamente, una libertad aunque siempre es solidaria del pasado nunca queda totalmente fijada por el pasado; que el culpable siempre

puede, mediante nuevos actos, recuperar la estima de sus semejantes y éstos darle una oportunidad de recuperación, dice:

"(...) il y a des cas où aucun rachat n'apparaît comme possible, parce que le mal auquel on se heurte est un mal absolu; et c'est ici que nous refusons le point de vue de la charité; nous pensons qu'un tel mal existe (...) quand délibérément, un homme s'applique à dégrader un homme en chose, il fait éclater sur terre un scandale que rien ne peut compenser; c'est là le seul péché contre l'homme, mais lorsqu'il s'accomplit aucune indulgence n'est permise et il appartient à l'homme de la punir".⁽⁴⁹⁾

Para el cristiano es lícito optar por la caridad, ya que cree en la existencia de un ser supremo. Pero la caridad, en su forma radical, está prohibida a los hombres que afirman una moral humana. Y así queda justificada la venganza desde la moral existencialista.

"Certes, l'homme est misérable, dispersé, englué dans le donné; mais il est aussi un être libre; il peut repousser les tentations les plus pressantes, et il n'est pas vrai que le temps le divise d'avec lui-même, car il appartient à chacun de réaliser son unité en assumant son passé dans son projet vers l'avenir. Pour que la vie de l'homme ait un sens, il faut qu'il soit tenu pour responsable du mal comme du bien et, par définition, le mal c'est ce qu'au nom du bien on refuse sans compromission possible".⁽⁵⁰⁾

Termina preguntándose: ¿Cómo ejercer esta justa venganza? Dejarla en manos del individuo se presta a abusos, pues la libertad del vengador corre el riesgo de transformarse en tiranía -como hemos visto-. Pero también, cuanto más se socializa la justicia, más pierde su justificación y su ascendiente concreto sobre el mundo. Sin embargo, Beauvoir defiende la venganza. Y termina con estas palabras:

⁴⁹ Ibid., pág. 138.

⁵⁰ Ibid., pág. 136.

"Nous savons assez, à présent, qu'il faut renoncer à regarder la vengeance comme la reconquête sereine d'un ordre raisonnable et juste. Et cependant nous devons encore vouloir le châtiment des authentiques criminels. Car châtier c'est reconnaître l'homme comme libre dans le mal comme dans le bien, c'est distinguer le mal du bien dans l'usage que l'homme fait de sa liberté, c'est vouloir le bien".⁽¹⁾

⁵¹ Ibid., pag. 140.

CONCLUSIONES A LA PRIMERA PARTE.

Terminamos, con esta Primera parte, la exposición de lo que Beauvoir llamó el "período moral" de su escritura, pero que nosotros no hemos llamado así porque pensamos que toda su obra filosófica es, en términos generales, una filosofía moral enraizada en el mundo, en coherencia con las bases de un pensamiento humanista que tiene como centro el sujeto hombre.

¿Qué rasgos caracterizan la hermenéutica existencial beauvoiriana de este período?

Nos hemos preguntado y hemos tratado de dilucidar si estos tres ensayos podrían ser considerados, y en qué medida, un intento de dar respuesta a las preguntas que Sartre dejaba planteadas en al última página de *L'Être et le Néant*. Y hemos llegado a la conclusión de que, en cierta medida, son una respuesta; pero sólo en cierta medida. Lo cual no interpretamos como una imposibilidad de Beauvoir de desarrollar el sartrismo, sino como el hecho de que, tomando como una de sus fuentes el sartrismo, ella ha desarrollado los aspectos que quedaban bajo los intereses de su mirada filosófica.

Porque la filosofía de Sartre no es la única fuente de la filosofía de Beauvoir, como ya hemos señalado, -aunque sí sea la fuente privilegiada, por el hecho de que ella fué quien mejor la conoció, hasta el punto de incidir e intervenir en su gestación-; lo son también la del primer Heidegger, la de Kierkegaard, la hegeliana y la nietzscheana: las dos primeras fundamentalmente afines a su talante filosófico; las dos últimas especialmente piedras de contraste con las cuales, en muchas ocasiones, perfila su pensamiento. Hemos señalado, en este sentido, su posthegelianismo antihegeliano, su nietzscheanismo antinietzscheano⁵²).

Volviendo a la relación con la filosofía de Sartre, vamos a precisar en qué medida pueden considerarse estos ensayos vinculados a aquellas preguntas. Veamos primero las preguntas de Sartre con las que pueden ser relacionados:

⁵² Ver supra, págs. 103-104 de este trabajo.

1. "Est-il possible (...) qu'elle [la liberté] se prenne elle-même comme valeur en tant que source de toute valeur ou doit-elle nécessairement se définir par rapport à une valeur transcendante qui la hante?"⁽⁵³⁾
2. Et dans le cas où elle pourrait se vouloir elle-même comme son propre possible et sa valeur déterminante, que faudrait-il entendre par là?. Une liberté qui se veut liberté (...) choisit (...) non de se reprendre, mais de se fuir, non de coïncider avec soi, mais d'être toujours à distance de soi."⁽⁵⁴⁾
3. "Que faut-il entendre par cet être qui veut se tenir en respect, être à distance de lui-même? (...) En particulier, la liberté, en se prenant elle-même pour fin, échappera-t-elle à toute situation? Ou, au contraire, demeurera-t-elle située?"⁽⁵⁵⁾

Creemos que, a estas tres preguntas, responden los ensayos morales de Beauvoir analizados en esta primera parte. Responden en su estilo filosófico que, hemos de repetir, no es el del análisis fenomenológico transpuesto al plano de la ética -según el estilo filosófico de Sartre-, sino el desarrollo y la discusión de problemas morales que se plantean a los hombres.

La primera pregunta ha sido afirmativamente respondida en *Pyrrhus et Cinéas*: la libertad es un valor y el principal valor del hombre. Además, es la fuente de todos los valores y no se define con relación a ningún valor transcendente, porque los valores los pone el hombre en el movimiento de su transcendencia. y el movimiento de su transcendencia consiste en ponerse como libertad frente al mundo y junto a los otros hombres, en relación con ellos. Precisamente el hombre bueno es el que libera la libertad, esto es, posibilita su realización en el mundo abriendo, a través de sus proyectos, situaciones, a partir de las cuales, otras libertades puedan ser. En *Pour une morale de l'ambiguïté* se declara explícitamente la libertad causa sui en el terreno de la moralidad⁽⁵⁶⁾.

⁵³ Ob. y edic. cit., pág. 722.

⁵⁴ Ibid.

⁵⁵ Ibid.

⁵⁶ Véase capítulo IV, parágrafo 2, de esta Primera parte.

~~La segunda pregunta~~ tiene su respuesta más explícita en *Pour une morale de l'ambiguïté*. Efectivamente, la libertad no sólo no puede, sino que debe quererse a sí misma como su propio posible en el ámbito de la vida moral. Y este quererse a sí misma supone, por parte del hombre, aceptar la ambigüedad de su ser, asumirla consintiendo en permanecer a distancia de sí mismo: esto es lo que Beauvoir ha llamado, siguiendo a Sartre, la "conversión" existencialista: consiste fundamentalmente en saber ver los fines a los que se dirige la transcendencia en relación con la libertad que los proyecta. Lo cual implica, por un lado, no aceptar ningún absoluto externo, sino saber que cada compromiso del hombre, en el cual vuelca su transcendencia, es un compromiso definitivo, absoluto, que encuentra en sí mismo su propia exigencia. Por otro lado, implica que la fuente de los valores es la libertad sí, pero no la libertad del hombre universal, sino las libertades subjetivas de todos los hombres concretos, singulares, entre las cuales la libertad mía -la de cada sujeto- está situada.

Y así llegamos a ~~la tercera cuestión~~ : ¿podrá la libertad liberarse de toda situación, o seguirá siempre estando situada? Para Beauvoir la libertad está siempre situada, aunque las situaciones son diversas: hay situaciones-límite cuya única salida es el rechazo total del suicidio, pero hay -en el otro extremo de la escala- situaciones privilegiadas: aquellas en que la libertad puede realizarse como movimiento indefinido. Hay, por tanto, una jerarquía en las situaciones morales según la teoría desarrollada a lo largo de estos tratados.

Podemos decir que la hermenéutica existencial de Simone de Beauvoir consiste en un desvelamiento de los problemas de su tiempo con los recursos de la filosofía existencial; una lectura del mundo desde una filosofía existencial que es la suya propia, cuyos ingredientes actúan sobre el mundo como hipótesis de trabajo hermenéutico, hipótesis que, como las del científico, se van modificando, si es preciso, en el curso de los análisis, los cuales se ciñen al curso del mundo. En este sentido, su obra filosófica cumple la función y la tarea que ella describe tanto en *Pour une morale de l'ambiguïté* como en *Idéalisme moral et réalisme politique*: una función similar a la de la ciencia y el arte. Porque la filosofía, en la medida en que es una actividad creativa ha de recrear el mundo en el plano de la inteligibilidad para ayudarnos a comprenderlo. Eso es lo que ha comenzado a hacer Beauvoir en este primer período de su filosofía y lo que seguirá haciendo, con mayor relevancia, en los siguientes.

Segunda parte. Le cours du monde est la texture de ma propre vie.

De *Le Deuxième Sexe* à *La vieillesse*

CAPITULO PRIMERO. L'UN ET L'AUTRE.

1. Nuevas perspectivas.

En nuestro seguimiento de la obra de Beauvoir, iniciamos una nueva etapa cuya frontera con el "período moral" se sitúa entre los años 47 y 49, aunque nosotros, tomando el criterio convencional de la fecha de publicación de *Le Deuxième Sexe*, la hayamos marcado en 1949.

Son éstos años de novedades en la trayectoria biográfica y bibliográfica de Beauvoir. De enero a mayo del 47 hace su primer viaje a Estados Unidos, enmarcado en una gira de conferencias bajo los auspicios de los servicios culturales del gobierno francés.⁽¹⁾ El tema de las conferencias de Beauvoir todavía nos remite a la etapa anterior: "Problemas morales del escritor de después de la guerra". Pero los centros de interés, los aspectos de las cosas que llaman su atención en EE.UU., indican una inflexión que es la que encontraremos en sus investigaciones de este período. Como señalan sus biógrafas Claude Francis y Fernande Gontier:

"Elle découvre le chauvinisme, l'anticommunisme, la chasse aux sorcières, l'extéroconditionnement, l'absence de toute motivation intérieure chez les jeunes, leur conformisme et cet étalon abstrait: l'argent"⁽²⁾

Y descubre también las diferencias entre las mujeres americanas y las mujeres francesas. Aunque las primeras tienen mayores posibilidades de independencia económica y mayor espíritu reivindicativo:

¹ Sartre había hecho una gira similar en 1946, y otro viaje anterior con un grupo de periodistas como enviado por *Combat* y *Le Figaro*, en 1945.

² C.FRANCIS y F.GONTIER: *Les écrits de Simone de Beauvoir*. Paris, Gallimard, N.R.F., 1979, pág. 144.

"(...) la femme américaine (...) n'en demeure pas moins un être dépendante et relatif: l'Amérique est un monde masculin".⁽³⁾

Pero, si las descubre es porque se fija en ellas y si se fija en ellas es porque antes de iniciar este viaje Beauvoir había comenzado a investigar sobre la condición de la mujer.⁽⁴⁾

¿Cómo surgió este nuevo interés? En la tercera parte de sus memorias nos lo relata, situándose en Mayo del 46:

"Je sentais le besoin d'écrire au bout de mes doigts, et le gout des mots dans ma gorge, mais je ne savais pas qu'entreprendre (...). En fait, j'avais envie de parler de moi. J'aimais L'Age d'homme de Leiris, j'avais du gout pour les essais-martyrs où on s'explique sans prétexte. Je commençais à y rêver, à prendre quelques notes, et j'en parlai à Sartre. Je m'avisais qu'une première question se posait: qu'est-ce que ça avait signifié pour moi d'être une femme?. J'ai d'abord cru pouvoir m'en débarrasser vite. Je n'avais jamais eu de sentiment d'infériorité, personne ne m'avait dit: 'Vous pensez ainsi parce que vous êtes une femme'; ma féminité ne m'avait gênée en rien. 'Pour moi, dis-je à Sartre, ça n'a pour ainsi dire pas compté.- Tout de même, vous n'avez pas été élevée de la même manière qu'un garçon: il faudrait y regarder de plus près'. Je regardai et j'eus une révélation: ce monde était un monde masculin, mon enfance avait été nourrie de mythes forgés par les hommes et je n'y avais pas du tout réagi de la même manière que si j'avais été un garçon. Je fus si intéressée que j'abandonnai le projet d'une confession personnelle pour m'occuper de la condition féminine dans sa généralité."⁽⁵⁾

³ S. DE BEAUVOIR: F.C., I, Paris, Gallimard, Folio, 1963, pág. 175. Sus experiencias de este viaje fueron recogidas en el libro: L'Amérique au jour le jour, publicado primero en Mohirien, París, 1948 y luego en Gallimard, 1954.

⁴ La investigación que dió lugar a D.S. fué iniciada en Octubre del 46 y terminada en Junio del 49. Fué interrumpida durante los cuatro meses de su viaje a América y los seis meses que dedicó a describir sus experiencias de este viaje. De modo que, solamente en dos años y dos meses -y con interrupciones intermedias, según la biografía de D. BAIR: Simone de Beauvoir, París, Fayard, 1991- levantó una obra que ha supuesto, no sólo el relanzamiento, sino también la base de todo el feminismo de la segunda mitad del siglo XX. Sin embargo, S. Lilar interpreta que la facilidad para la filosofía es un defecto, en vez de una virtud, en Beauvoir; como todas las suyas, esta opinión obedece a una previa toma de posición, en este caso el tópico, tan extendido, de que Beauvoir carece de pensamiento filosófico propio, de que su filosofía es la de Sartre. Vid: S. LILAR: Le malentendu du Deuxième Sexe, París, P.U.F.-Collection "A la pensée", 1970.

⁵ F.C., I, págs. 135-36.

Pero ya antes, en 1944, se había despertado su atención por los problemas de las mujeres. Al final de *La force de l'âge* nos relata que tuvo ocasión de conocer a varias mujeres que habían rebasado los cuarenta y que, pese a haber tenido diferentes oportunidades y ocupaciones en la vida, coincidían, a pesar de la diversidad de experiencias, en el sentimiento de haber vivido como "seres relativos":

"Parce que j'écrivais, parce que ma situation différait de la leur et aussi, je pense, parce que j'écoutais bien, elles me dirent beaucoup de choses; je commençai à me rendre compte des difficultés, des fausses facilités, des embûches, des obstacles que la majorité des femmes trouvent sur leur chemin(...) mon attention fut éveillée".(6)

Atendamos ahora a la génesis de la obra. Primero la escritora -recordemos que Beauvoir se piensa a sí misma como escritora antes que como filósofa- siente necesidad de escribir de sí misma, de su experiencia vivida. Pero, en seguida, la filósofa que hay tras la escritora plantea la pregunta: ¿qué ha significado para mí ser mujer? Y el análisis de la pregunta le lleva a iniciar una investigación que rompe los límites de la experiencia personal o, mejor, que los lleva hasta sus últimas consecuencias: hasta el planteamiento de las condiciones de posibilidad de la experiencia vivida como mujer.

Y observemos que el mismo movimiento se repite en la propia trayectoria de la investigación condicionada, en este caso, por el asunto mismo, esto es, por los contenidos. La escritora descubre que su formación ha tenido lugar a través de los mitos contruidos por los hombres en y para las mujeres. Y se aplica al estudio de los mitos para desmontarlos y captar las claves de ese universo en el cual los hombres han encerrado a las mujeres. Pero pronto el universo simbólico se le revela insuficiente y ha de completarlo con otros aspectos de la realidad natural y cultural, según nos sigue informando en su autobiografía:

"(...) je considèrai d'abord les mythes que les hommes en ont forgé à travers les cosmologies, les religions, les superstitions, les

6

Ibid., II, pág. 655.

Si bien las primeras anotaciones que denotan un interés por su condición de mujer se encuentran en *Journal de guerre* (3 de Noviembre de 1939), durante su estancia en Bruzath, visitando a Sartre movillizado: "Hier soir je parle longtemps avec Sartre d'un point qui n'intéresse en moi justement, c'est ma 'féminité', la manière dont je suis de mon sexe et n'en suis pas, Ça serait à définir (...)". Ibid., pág. 126. Pero parece que tal asunto no alcanzó su tiempo de maduración hasta mucho después.

idéologies, les littératures. Je tentai de mettre de l'ordre dans le tableau, à première vue incohérent, qui s'offrit à moi: en tout cas l'homme se posait comme le sujet et considérait la femme comme un objet, comme l'Autre. Cette prétention s'expliquait évidemment par des circonstances historiques; et Sartre me dit que je devrais aussi en indiquer les bases physiologiques. (...) en effet mon étude sur les mythes restait en l'air si on ne savait pas quelle réalité ils recouvraient. Je me plongeai donc dans des livres de physiologie et d'histoire. Je ne me bornai pas à compiler; les savants mêmes, et des deux sexes, sont imbus de préjugés virils et j'essayai de retrouver, derrière leurs interprétations, les faits exacts."(⁷)

2. La mujer como "la otra".

En esta descripción, hecha por su autora, de cómo fué planteándose la estructura de la investigación que emprendía, hay dos aspectos de suma importancia que vamos a analizar aquí: el uno, es el método, sobre el que trataremos en el capítulo IV; el otro, es el esbozo de la tesis que atraviesa toda la obra, la caracterización de la mujer como l'Autre. Esta categoría se pone en pie en las primeras páginas de su estudio y va siendo utilizada y desarrollada todo a lo largo de él a diferentes niveles(⁸).

Lo primero que se le hace patente a Beauvoir, ya en el análisis de los mitos sobre la mujer, es que ella aparece como "la otra". Pero esta alteridad no se presenta como una categoría recíproca a lo que podría ser el hombre como "el mismo" -lo cual ya sería tomarla como categoría relativa-; ni siquiera eso. No se da entre los hombres y las mujeres una situación similar a la que se produce, en términos sociológicos y antropológicos, entre grupos humanos, como es el caso de que los nativos de un país nombren a los de otros países, o en sus viajes, como "los otros"; que mencionen así a los de otros clanes o clases y que, de este modo, reconozcan la relatividad de la idea o concepto de "otro". No ocurre así entre los sexos. Aquí no existe reciprocidad: uno de los términos se afirma como el único esencial negando toda su relatividad al término que

⁷

P.C. I, pág. 258.

⁸

Nos llama atención el hecho de que un autor, como Gagnebin, que ha estudiado la obra de Beauvoir en su conjunto y cuya interpretación de la misma ha recibido la aprobación calurosa de su autora, en el capítulo que dedica al análisis del concepto de otro, deje de lado D.S. En efecto, toma como referencia las novelas (L'Invitée, Le sang des autres), el teatro (Les bouches inutiles) y entre las obras filosóficas, tan sólo P.C., P.H.A. y P.B.S. Cfr. Simone de Beauvoir ou le refus de l'indifférence, Paris, Editions Fischbacher, 1968.

debería ser su correlativo y definiéndolo como la alteridad pura, como pura alteridad.

Usando una metáfora tomada de la electricidad, dice Beauvoir que la relación entre los sexos no es concebida como la que hay entre los polos positivo y negativo de dos cargas eléctricas: el hombre es, a la vez, el polo positivo y el neutro, lo cual se refleja también en el lenguaje. En francés -y también en español- se dice "los hombres" para designar a los seres humanos; el lenguaje ha asimilado el sentido particular de la palabra latina "vir" al sentido general de la palabra "homo". Mientras que la mujer es el polo negativo y, al mismo tiempo, -señala parafraseando a Spinoza- toda determinación le es imputada como limitación, sin reciprocidad. En las discusiones teóricas, es frecuente que a una mujer se le haga la observación: "Dices eso porque eres mujer". Y su única defensa es responder: "Digo esto porque es verdad", eliminando así su subjetividad; cuando la respuesta recíproca debería ser: "Y tu piensas así porque eres hombre". Pero, ya se sabe, en el mundo patriarcal el hecho de ser hombre no se considera una particularidad: el hombre está en su derecho siendo hombre; la mujer es la que se equivoca.

La ausencia de reciprocidad en la categoría de *autre* referida a la mujer es su connotación más relevante. En este rasgo, la noción de Beauvoir está más cercana a la de Hegel que a la de Sartre, sus dos ascendientes más próximos.

Como es sabido, Hegel utilizó esta categoría en la *Fenomenología del Espíritu* para describir uno de momentos en el desarrollo de la autoconciencia (⁹), la cual, a su vez, es una de las figuras o concreciones del Espíritu en su despliegue cognoscitivo y autorreproductivo que, arrancando del conocimiento más inmediato y abstracto, la certeza sensible, ha de llegar, en su término, al saber absoluto. Para Hegel la autoconciencia alcanza su plena realización, es decir, es *en-sí* y *para-sí* solamente cuando lo es para otra autoconciencia; solo cuando es reconocida por otra autoconciencia.

En Hegel, la autoconciencia, que emerge como una negatividad en el seno de la vida universal sólo puede alcanzar la verdad, el ser para sí en su plenitud, en la negación de toda alteridad, en el mutuo reconocimiento con otra

autoconciencia. Primero la autoconciencia es para sí y, como tal, niega toda alteridad; es deseo, pero deseo que se pone en su absolutez. Sin embargo, al mismo tiempo es también para otro, para otra autoconciencia. Esto es, para ella misma es pura conciencia de sí; para otra autoconciencia -para otro yo, otro hombre- "es un objeto viviente, una cosa independiente en el *medium* del ser, un ser dado y, por tanto, es vista como "un fuera"(...) cada una de las autoconciencias es una cosa viviente para la otra y una absoluta autocerteza para sí misma"¹⁰). Para alcanzar su plena verdad, una y otra necesitan "reconocerse recíprocamente como cada una es para sí manifestándose fuera como son dentro"¹¹).

Al principio, cada autoconciencia sólo ve en la otra una figura particular de la vida, "cada una tiene conciencia de sí misma pero no de la otra"¹²), tiene una certeza subjetiva de sí misma. Pero para que esta certeza se haga verdad, para que cada una de las conciencias alcance la pura certeza de sí, esos dos yo concretos que se enfrentan deben reconocerse uno a otro, no sólo como cosas vivas, sino como autoconciencias independientes. De suerte que "la conciencia de la vida se eleve por encima de la vida y el idealismo no sea solamente una certeza sino que se compruebe en el riesgo de la vida animal"¹³). Es en este punto -cuando el hombre arriesga la vida-, cuando comienza el mundo humano. Ahora bien, arriesgar la vida es, al mismo tiempo, para un hombre entre los hombres, luchar contra todos los demás por ser reconocido como una autoconciencia autónoma, como un ser libre. "Es sólo arriesgando la vida como se conserva la libertad"¹⁴). En Hegel, esta lucha por el reconocimiento es "una categoría de la vida histórica, una condición de la experiencia humana que él descubre al estudiar las condiciones de desarrollo de la autoconciencia"¹⁵). Ahora bien, de la experiencia de la lucha por el reconocimiento que hace la

¹⁰ J. HYPPOLITE: Génesis y estructura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel. Traducción de F. Fernández-Buey. Barcelona, Península, 1974, pág. 150.

¹¹ Ibid., pág. 150.

¹² HEGEL: Fenomenología, edic. cit., pág. 116.

¹³ HYPPOLITE: Loc. cit. págs. 153-54.

¹⁴ HEGEL: Fenomenología, pág. 116.

¹⁵ HYPPOLITE, loc. cit. pág. 154.

autoconciencia se origina otra experiencia: "la de las relaciones de desigualdad en el reconocimiento, la experiencia de la dominación y de la servidumbre"(¹⁶).

En efecto, la autoconciencia emerge como pura negatividad y al arriesgar la vida se manifiesta como negación de la vida; el yo se pone por encima de la vida, pero se expone a la muerte. Y la muerte "suprime precisamente la verdad que debería salir de allí y al mismo tiempo la certeza de sí mismo en general"(¹⁷). Ahora bien, "la muerte aquí aparece solamente como hecho natural y no como negación espiritual"(¹⁸). Pero hay otra alternativa en la cual la negación es "negación espiritual, *aufhebung* que conserva al tiempo que niega"(¹⁹): es la experiencia que se presenta en el trabajo del esclavo y en el largo camino de su liberación. Al arriesgar la vida, la conciencia ha descubierto que la vida es tan esencial para ella como la pura autoconciencia. Y este descubrimiento ha dado lugar a que se disociasen los dos aspectos, en principio unidos, al desdoblamiento de la autoconciencia: una de las conciencias, no temiendo perder la vida pone como su esencia el ser para sí abstracto: es la conciencia libre del amo. La otra, prefiere la vida a la pura autoconciencia y elige la esclavitud; "preservada por el amo, esta conciencia es conservada como se conserva una cosa, reconoce al amo y no es reconocida por él"(²⁰). El momento de la identidad y el momento de la alteridad aparecen disociados: "el *sí mismo* es el amo, que niega la vida en su positividad; el *otro* es el esclavo, que sigue siendo una conciencia en la forma de la coseidad"(²¹). Así se articulan la alteridad y el no reconocimiento.

En esta nueva experiencia, la vida como elemento de mediación se ha convertido en una autoconciencia original, la del esclavo, enfrentada a la autoconciencia inmediata del amo: "los dos momentos de la autoconciencia, el *sí mismo* y la vida se enfrentan ahora como dos figuras originales de la concien-

¹⁶ HYPOLITE, loc. cit.

¹⁷ HEGEL, loc. cit.

¹⁸ HYPOLITE, loc. cit., pág. 155.

¹⁹ HYPOLITE, loc. cit.

²⁰ HYPOLITE, loc. cit. pág. 155.

²¹ HYPOLITE, loc. cit.

cia"⁽²²⁾, y la relación entre el amo y el esclavo se encuadra en la lucha por el reconocimiento.

"El amo sólo es amo porque es reconocido por el esclavo, su autonomía se debe a la mediación de otra autoconciencia, la del esclavo"⁽²³⁾. Ahora bien, su relación con el esclavo está mediatizada por la vida y su relación con las cosas, con el ser de la vida, está mediatizada por el esclavo. Esta doble mediación posibilita la dominación del amo. Veamos cómo tiene lugar.

1) El amo se relaciona con el esclavo por intermedio de la vida (el ser independiente). El esclavo lo es justamente porque ha retrocedido ante la muerte, ha preferido la esclavitud a la libertad en la muerte y, así, no es tanto esclavo del amo como de la vida. "El ser del esclavo es la vida, no es autónomo, su independencia está en el exterior de él mismo, en la vida y no en la autoconciencia. El amo, en cambio, (...) ha considerado la vida como un fenómeno, un dato negativo y, justamente, es amo del esclavo a través de la coseidad"⁽²⁴⁾.

2) El amo se relaciona con las cosas por medio del esclavo. Puede gozar de las cosas, consumirlas y afirmarse a sí mismo completamente. Para él no existen ni la resistencia del mundo ante el deseo ni la independencia del ser de la vida. Sin embargo, el esclavo "sólo conoce la resistencia del ser ante el deseo y justamente por ello no puede llegar a la negación completa de este mundo (...) no hace más que elaborar las cosas, trabajarlas (...) de esta manera dispone el mundo para que el amo pueda gozar de él".⁽²⁵⁾ De este modo, la certeza de sí que el amo tiene en su dominación, en su goce, está mediatizada por el esclavo. La verdad de la conciencia del amo es la conciencia inesencial del esclavo, mientras que el esclavo contempla al amo fuera de él, como su esencia, como su ideal. El reconocimiento entre ambas conciencias es **parcial y unilateral**; lo que el amo hace en el esclavo, el esclavo lo hace en sí mismo: se reconoce como esclavo. Por otro lado, la operación del esclavo sólo tiene sentido por el amo, porque depende de la operación esencial del amo. Por eso el amo aparece al esclavo como la verdad, pero se trata de una verdad que es

²² HYPPOLITE, loc. cit. págs. 155-56.

²³ HYPPOLITE, loc. cit., pág. 157.

²⁴ HYPPOLITE, loc. cit. pág. 157.

²⁵ HYPPOLITE, loc. cit., pág. 158

exterior a él; mientras que la verdad de la conciencia del amo es la conciencia inesencial del esclavo.

Así pues, el reconocimiento que se produce entre las conciencias, momento previo a la aparición de la autoconciencia, es en Hegel un reconocimiento **unilateral y desigual**; como bien lo ha señalado G. Lloyd⁽²⁶⁾: el señor se reconoce como conciencia en la conciencia *servil* (dependiente de la suya) del siervo; su relación con las cosas no conscientes está mediatizada por el trabajo que el siervo realiza en ellas. Mientras que el *siervo* se reconoce como conciencia en la conciencia *libre* del señor; su relación inmediata con las cosas no conscientes es conocimiento autoconsciente de ellas.

Sartre, por su parte, partiendo de la idea hegeliana de que la aparición del otro es indispensable para el surgimiento de la autoconciencia, llevará a cabo una reelaboración propia de esta categoría en la ontología fenomenológica de *L'Être et le Néant* ⁽²⁷⁾, señalando, en primer lugar, que si bien Hegel planteó correctamente la cuestión en términos ontológicos y tuvo la intuición genial de "me faire dépendre de l'autre en mon être (...) il est non moins certain que ce problème ontologique reste partout formulé en termes de connaissance".⁽²⁸⁾ Hegel, permaneciendo en el terreno del idealismo, hace del conocimiento medida del ser, de modo que, según su criterio: "s'il y a un Moi en vérité pour qui l'autre est objet, c'est qu'il y a un autre pour qui le Moi est objet (...) [et] ne conçoit même pas qu'il puisse y avoir un être-pour-autrui qui ne soit pas finalement réductible à un 'être-objet'"⁽²⁹⁾.

Sartre sitúa la categoría de *Autrui* en el nivel del cogito prerreflexivo⁽³⁰⁾ y resaltando la connotación de reciprocidad que conlleva. La tensión entre conciencias enfrentadas, tipificada en Hegel como lucha a muerte entre las conciencias, aparece descrita, en la versión sartreana, en la fenomenología de

²⁶ En su trabajo "Masters, slaves and others" en *Radical Philosophy*, Issue n° 34, Summer 1983, Dept. of Sociology, Univ. of Essex, págs. 2-9.

²⁷ Op. cit. III parte. Le pour-autrui. Chap. premier, III, págs. 288 ss.

²⁸ Ibid., págs. 293-94.

²⁹ Loc. cit., pág. 294.

³⁰ "Le cogito (...) nous révèle comme un fait l'existence d'autrui et mon existence pour autrui (...) non être-pour-autrui, comme le surgissement à l'être de ma conscience a le caractère d'un événement absolu. Ibid., pág. 342

la mirada. La otra conciencia que me hace sentirme otro respecto a mí mismo y me solidifica y aliena despojándome de mi transcendencia al alcanzarme en mi ser con su mirada, al mismo tiempo que es un sí mismo que me niega, aparece a mi conciencia como sí mismo negado -precisamente porque, en cuanto yo no soy esa conciencia que me niega, esa conciencia que me niega es un sí mismo negado al hacerse él mismo no ser yo-: primer momento de la reciprocidad entre *autrui* y yo. *Autrui* no existe para la conciencia en este nivel más que como sí mismo negado. Y ese otro al que yo reconozco para negar serlo es, ante todo, aquél para quien mi Para-sí es. Y aún más: yo me siento otro ante la mirada del prójimo que me objetiviza y me absorbe pero a ese prójimo-sujeto que me mira -una vez que he asumido la objetividad que me atribuye- yo puedo objetivarlo, en un segundo momento, y aprehenderlo como objeto para mí en una reacción a la alienación que me ha infligido. La objetivación del prójimo es una defensa de mi ser, que me libera precisamente de mi ser-para-otro confiriéndole al otro un ser-para-mí.

De modo que, en los dos momentos de esta dialéctica hay reciprocidad. O, mejor, podemos decir que en la dialéctica propia de mis relaciones con los otros, en el momento de la alienación-objetivación, existe una negación de doble interioridad: por parte del otro-sujeto, que me hace descubrirme como otro bajo su mirada, y por parte de mi yo-otro, que descubro como conciencia en mí, producido por el otro. En efecto, en la medida en que el *otro* me niega como sujeto por su mirada, me aliena y me objetiviza, y en la medida en que yo niego mi yo negado, pongo ese yo negado como yo alienado en el surgimiento mismo por el cual me separo de *autrui*; pero, por eso mismo, reconozco mi existencia como yo-para-otro, asumo mi ser-objeto para él. Ahora bien, en la misma captación de esa negación de mí que me viene del otro, y de la que no soy responsable, surge la conciencia de mí como yo mismo en la negación que hago del otro, en la segunda negación que va de mí al otro. La conciencia de ser *el mismo* con respecto al otro es conciencia de mi libre espontaneidad, conciencia de mí mismo como de una de mis libres posibilidades, conciencia de que yo soy quien hace que *haya* un prójimo.

Estableciendo un paralelismo entre esta dialéctica sartreana de la mirada y la dialéctica hegeliana señor/siervo, G. Lloyd ha señalado³¹) que el siervo correspondería al aspecto del *otro* que se congela bajo mi mirada en inmanencia y queda así fijado en una naturaleza determinada. Esto es, el prójimo-objeto,

³¹ Ob. cit.

la conciencia degradada. Y el señor correspondería al "yo" que se me da a través del conocimiento de ser mirado, pero que retiene la transcendencia en todas las situaciones determinadas.

No obstante, en Sartre la descripción fenomenológica del *otro* se desarrolla en varias fases, la primera de las cuales sitúa la problemática y con ello incluye una descripción general de *autrui*, que surge ante la conciencia a través de la mirada. Al final de la fenomenología de la mirada, Sartre hace algunas precisiones sobre el sentido del surgimiento de *autrui* en y por la mirada. Vamos a recoger las que tienen interés para nosotros en cuanto a la confrontación con el concepto de *autre* en Beauvoir.

En primer lugar, puntualiza Sartre, *autrui* no nos es dado en modo alguno como objeto. Y aclara que la objetivación del *prójimo*:

"(...)est une défense de mon être qui me libère précisément de mon être pour autrui en conférant à autrui un être pour moi. Dans le phénomène du regard, autrui est, par principe, ce qui ne peut être objet.(...) En bref, autrui peut exister pour nous sous deux formes: si je l'éprouve avec évidence, je manque à le connaître³²); si je le connais, si j'agis sur lui, je n'atteins que son être-objet et son existence probable au milieu du monde; aucune synthèse de ces deux formes n'est possible."³³)

Nos interesa volver sobre esta segunda forma de la existencia del *prójimo*. Es ésta una posibilidad de enfrentamiento con *autrui* que se me ofrece, la de reducirlo a objeto, aunque sé que es también sujeto. Como lo sé, dice Sartre:

"(...) *autrui-objet* est un instrument explosif que je manie avec appréhension, parce que je pressens autour de lui la possibilité permanente qu'on le fasse éclater et que, avec cet éclatement, j'éprouve soudain la fuite hors de moi du monde et l'aliénation de mon être. Mon souci constant est donc de contenir autrui dans son objectivité et mes

³² Es decir, tengo una aprehensión no-tética de él. La única que puedo tener, ya que es imposible conocer otra conciencia como objeto según la concepción de Sartre de la interioridad de la conciencia como pura subjetividad.

³³ Ibid., pág. 327. Y págs. 363-64.

rapports avec autrui-objet sont faits essentiellement de ruses destinées à le faire rester objet".⁽³⁴⁾

En este aspecto, pues, sí. Puedo fijar a *autrui* en objeto, puedo reducirlo a la inmanencia, degradarlo como conciencia. Pero es sólo un aspecto inestable de mi relación con *autrui*, pues:

"(...) il suffit d'un regard d'autrui pour que tous ces artifices s'effondrent et que j'éprouve de nouveau la transfiguration d'autrui. Ainsi, suis-je renvoyé de transfiguration en dégradation et de dégradation en transfiguration, sans jamais pouvoir ni former une vue d'ensemble de ces deux modes d'être d'autrui -car chacun d'eux se suffit à lui-même et ne renvoie qu'à lui- ni me tenir fermement à l'un d'entre eux -car chacun a une instabilité propre et s'effondre pour que l'autre surgisse de ses ruines-; il n'est que les morts pour être perpétuellement objets sans devenir jamais sujets -car mourir (...) c'est perdre toute possibilité de se révéler comme sujet à un autrui".⁽³⁵⁾

Como puede verse, en la ontología fenomenológica de Sartre, la reducción a objeto del ser humano es, en todo caso, un momento inestable de una dialéctica interhumana donde el verdadero yo es "un centro perpetuo de posibilidades infinitas". Y lo es porque para Sartre la realidad humana es transcendencia, de modo que estos aspectos o momentos inestables del para-sí-para-otro representan peripecias puntuales y, en todo caso, inauténticas, pues en la ética ontológica sartreana la autenticidad es la noción que indica la mayor dignidad metafísica que al ser humano le corresponde. Fenomenológicamente, lo primero es la situación de reciprocidad en la conversión; cronológicamente, al contrario.

Pues bien, es precisamente esta característica de la reciprocidad la que brilla por su ausencia en la categoría de *autre* que Beauvoir descubre como la categoría fundamental asignada a la mujer en la sociedad patriarcal⁽³⁶⁾.

³⁴ Ibid., pág. 358.

³⁵ Loc. cit.

³⁶ Utilizamos esta expresión cuya tematización es posterior. Beauvoir habla del dominio masculino.

Conviene hacer notar, antes de seguir adelante en el análisis de esta categoría, la semántica de los términos *autre* y *autrui*. *Autre* es adjetivo, pronombre y nombre masculino. En cualesquiera de sus funciones traduce en castellano por *otro/otra*⁽³⁷⁾. *Autrui* es pronombre, que puede designar *otro* en el sentido de "otro hombre"; por ejemplo en "*les autres hommes*". Término, por tanto, sinónimo de *autre* como pronombre y sinónimo también de *prochain* (prójimo). En castellano se suele traducir *autrui* por *prójimo* -y así se ha hecho en la versión de *L'Être et le Néant*- ya que evidentemente este término en francés designa siempre a una persona, mientras que el de *autre*, tanto en francés como en español, aún cuando funcione como pronombre o como sustantivo, aparece o se entiende como término menos determinado, más general, denota un alejamiento mayor de lo designado por parte del designante y, por ende, encierra cierto matiz despectivo. Pues bien, reparemos en que mientras Sartre utiliza *autre* cuando usa el nombre en sentido general, sin embargo utiliza *autrui* cuando se refiere al otro cercano; así lo hace en todo el análisis de la mirada, a partir del cual se analizan las relaciones entre conciencias, mientras que Beauvoir utiliza exclusivamente el término *autre* para categorizar la condición de la mujer.⁽³⁸⁾

Beauvoir pone de manifiesto la condición de la mujer apoyándose en datos antropológicos, sociológicos y culturales, mostrando cómo se la ha constituido como *otra* en los mitos de las sociedades primitivas y de las históricas, en el pasado y en el presente. Y mostrando también cómo, en la sociedad occidental de su tiempo, tanto en el terreno de las relaciones sociales como en el de la cultura en general, es conceptualizada de la misma manera.

La primera explicación a este hecho viene avalada por las teorías antropológicas de Lévi-Strauss, quien por esa época está llevando a cabo la famosa investigación sobre las estructuras del parentesco y con quien Beauvoir estableció contacto para obtener información desde este punto de vista⁽³⁹⁾. Según Lévi-Strauss:

³⁷ Según el diccionario ROBERT: "Le nom masculin s'emploie aussi à propos d'une femme si le mot est défini par Personne qui.... Autrement, le nom est défini par Celui qui."

³⁸ Lilar también reparó en este detalle. Pero, como su hipótesis de partida es la de considerar a Beauvoir epígono de Sartre, lo interpreta como una inflexión anodina: "Un de ses tours anodins sera de faire passer l'autre pour *autrui*", comenta. Vid. op. cit., pag. 76.

³⁹ Esta investigación fue la Tesis doctoral de C. LEVI-STRAUSS: Les structures élémentaires de la parenté. Beauvoir conocía a Lévi-Strauss desde 1929, poco antes de ganar su oposición de Agrégée, porque había hecho las prácticas pedagógicas junto con él y con Merleau-Ponty en el Liceo Janson-de-Sailly.

"Le passage de l'état de Nature à l'état de Culture se définit par l'aptitude de la part de l'homme à penser les relations biologiques sous la forme de systèmes d'oppositions: la dualité, l'alternance, l'opposition et la symétrie, qu'elles se présentent sous des formes définies ou des formes floues constituent moins des phénomènes qu'il s'agit d'expliquer que les données fondamentales et immédiates de la réalité sociale".⁽⁴⁰⁾

Beauvoir, a renglón seguido, busca razones ontológicas que confirmen esta hipótesis y nos dice:

"Ces phénomènes ne sauraient se comprendre si la réalité humaine était exclusivement un *Mitsein*⁽⁴¹⁾ basé sur la solidarité et l'amitié. Il s'éclaire au contraire si suivant Hegel on découvre dans la conscience elle-même une fondamentale hostilité à l'égard de toute autre conscience; le sujet ne se pose qu'en s'opposant: il prétend s'affirmer comme l'essentiel et constituer l'autre en inessentiel, en objet.

Seulement l'autre conscience lui oppose une prétention réciproque: en voyage le natif s'aperçoit avec scandale qu'il y a dans les pays voisins des natifs qui le regardent à son tour comme étranger; entre villages, clans, nations, classes, il y a des guerres, des potlachs, des marchés, des traités, des luttes qui ôtent à l'idée de l'Autre son sens absolu et en découvrent la relativité (...). Comment donc se fait-il qu'entre les sexes cette réciprocité n'ait pas été posée, que l'un des termes se soit affirmé comme le seul essentiel, niant toute relativité par rapport à son corrélatif, définissant celui-ci comme l'altérité pure? Pourquoi les femmes ne contestent-elles pas la souveraineté mâle? Aucun sujet ne se pose d'emblée et spontanément comme l'inessentiel; ce n'est pas l'Autre qui se définissant comme Autre définit l'Un: il est posé comme Autre par l'Un se posant comme Un. Mais pour que le retournement de

⁴⁰ C. LEVI-STRAUSS, ob. cit. Citado por Beauvoir en *D.S.*, I, *Introducción*, Paris, Gallimard, 1949, pag. 16.

⁴¹ Expresión heideggeriana que indica el ser-con constitutivo de la realidad humana. En este punto Beauvoir piensa, como Hegel y Sartre, que: "L'essence des rapports entre consciences n'est pas le *Mitsein*, c'est le conflit". *E.N.*, III. Le pour autrui, chap. III: "L'être-avec" (*Mitsein*) et le "nous", pág. 502.

l'Autre à l'Un ne s'opère pas, il faut qu'il se soumette à ce point de vue étranger. D'où vient en la femme cette soumission?" (42)

En el planteamiento beauvoiriano de la cuestión nos encontramos, pues, con tres puntos de referencia: el del enfrentamiento desigual entre las conciencias en una situación de tensión conflictiva, como en las figuras hegelianas *señor/siervo*; el de la reciprocidad entre el *para-sí* y el *autrui* sartreanos; y el de la reciprocidad, también, como connotación universal de la categoría de *autre* en el ámbito de lo social, según lo señala Lévi-Strauss.

3. Los ascendientes de la categoría en Beauvoir.

Beauvoir toma de Hegel, lo mismo que Sartre y frente a Heidegger, la noción de que las relaciones entre conciencias son constitutivamente conflictivas: "le sujet ne se pose qu'en s'opposant", nos dice, citando a Hegel, como su fuente que es, y no a Sartre; toma de Sartre la dimensión de la reciprocidad como un elemento connotativo en el enfrentamiento de las conciencias, el cual se concibe como una lucha entre libertades -caracterizándose la realidad humana como libertad-; y toma de la antropología de Lévi-Strauss la confirmación de que en las relaciones habituales entre grupos humanos -entre varones- está siempre presente la reciprocidad.

Hemos señalado más arriba que la categorización de la mujer como *Otra* en Beauvoir está más cercana a Hegel que a Sartre. Con ello queríamos decir que, desde el punto de vista descriptivo del fenómeno, las relaciones que se establecen entre hombre y mujer en la sociedad patriarcal son asimilables a las relaciones señor/siervo de la dialéctica hegeliana de la autoconciencia porque allí el señor mantiene su independencia, reconociendo su alteridad en la conciencia servil del siervo, mientras que el siervo, si bien se reconoce como conciencia en la conciencia libre del señor, sin embargo, no por ello alcanza independencia: se reconoce como conciencia dependiente de la conciencia libre del señor. Ahora bien, el siervo es la verdad de la conciencia del señor, porque la certeza de sí que el señor tiene en su dominación está en realidad mediatizada por el esclavo. Luego la clave de la alteridad está en el siervo. Y lo mismo sucede en la mujer. También la mujer, en la ideología patriarcal, se reconoce en el varón: su identidad le viene concedida en cuanto se reconoce como vasalla

42

P.S. Introduction, págs. 16-17.

del hombre; de lo contrario, es "poco femenina". La mujer es definida exclusivamente con referencia al hombre. Y está siempre en relación de asimetría con el hombre. Pero, precisamente por ello, precisamente por hacer de ella "la otra", la mediación, el hombre se erige como pura transcendencia, como único ser transcendente.

Beauvoir muestra, en la parte que dedica a la historia de la condición femenina⁽⁴³⁾, que desde los primeros tiempos del patriarcado, los hombres han mantenido a las mujeres en estado de dependencia, detentando todos los poderes concretos y estableciendo códigos contra ellas; las han reducido a la condición de *Otra* que convenía a sus intereses económicos, pero también a sus pretensiones ontológicas y morales. ¿En qué sentido? En el sentido hegeliano de que cuando un sujeto busca afirmarse como tal, necesita de *Otro* que lo limite y lo niegue, de modo que no se alcanza como tal sujeto sino a través de una realidad que no lo sea:

"C'est pourquoi la vie de l'homme n'est jamais plénitude et repos, elle est manque et mouvement, elle est lutte. En face de soi, l'homme rencontre la Nature: il a prise sur elle, il tente de se l'approprier. Mais elle ne saurait le combler (...) il ne la possède qu'en la consommant, c'est-à-dire, en la détruisant.(...) il demeure seul quand il touche une pierre, seul quand il digère un fruit. Il n'y a présence de l'autre que si l'autre est lui-même présent à soi: c'est-à-dire que la véritable altérité est celle d'une conscience séparée de la mienne et identique à elle."(⁴⁴)

Esto es, solamente frente a otra conciencia me puedo reconocer como conciencia; no frente a las cosas; no sin la mediación de lo humano. No puedo ser humano/a sino entre seres humanos. Hasta aquí Hegel. Pero, sobre este suelo hegeliano, las categorías de la ética existencial vendrán a concretar con mayor precisión tanto la condición de la mujer como las condiciones de posibilidad de su liberación, de su ascenso como ser humano a la plena condición de tal.

⁴³ D.S., I Segunda parte: Historia.

⁴⁴ D.S., I, Tercera parte. Mythes, cap. I, pág. 231.

aspire contradictoirement à la vie et au repos, à l'existence et à l'être⁽⁴⁷⁾; il sait bien que "l'inquiétude de l'esprit"⁽⁴⁸⁾ est la rançon de son développement, que sa distance à l'objet est la rançon de sa présence à soi; mais il rêve de quiétude dans l'inquiétude et d'une plénitude opaque qu'habiterait cependant la conscience. Ce rêve incarné c'est justement la femme; elle est l'intermédiaire souhaité entre la nature étrangère à l'homme et le semblable qui lui est trop identique. Elle ne lui oppose ni le silence ennemi de la nature, ni la dure exigence d'une reconnaissance réciproque (...) elle est une conscience et cependant il semble possible de la posséder dans sa chair".⁽⁴⁹⁾

A la luz de la moral existencial se completa, como en círculo, el modelo hegeliano de las relaciones señor/siervo. La mujer es la mediación entre la naturaleza y el semejante -el otro-prójimo, la otra posible conciencia que, en el caso de que estableciese relaciones de igual a igual con la mía, me mantendría en situación inestable, luchando por cumplirme como transcendencia-. Entre el amo y el prójimo, entre el mismo y el semejante, el hombre *construye* a la mujer como un *otro* peculiar que le sirve de mediación para realizar su transcendencia sin pasar por "la dura exigencia de un reconocimiento recíproco". La mujer, como el siervo, es la mediadora porque al ser la que da la vida está directamente relacionada con la naturaleza, mientras que el hombre se relaciona con la naturaleza a través de ella. La mujer es puente entre la naturaleza y el hombre porque dar la vida es mantenerse en la inmanencia, asegurar la repetición y la permanencia de la especie; pero, al mismo tiempo, siendo semejante al hombre y

47 S. Lilar, en la ob. cit., critica ferozmente a Beauvoir por haber utilizado, sin distinguirlas ni jerarquizarlas, la noción de Otro-objeto sartreana, que procede de la dialéctica hegeliana señor/siervo, y la noción platónica de lo Otro, como lo Múltiple frente a lo Uno, haciendo notar que esta última aparece en Beauvoir invertida, puesto que el hombre como existencia y como vida es movimiento -y había de corresponder al poliá platónico- y la mujer como naturaleza, como en-sí, es reposo, inmanencia -y había de corresponder al eis platónico-. Vid. ob.cit. págs. 76-77. Nosotros pensamos que, al igual que una obra literaria es deudora de la literatura precedente, cualquier obra filosófica es deudora de la filosofía anterior; pero, en ambos casos, el autor es muy libre de disponer y proponer sus ideas del modo que estime más conveniente, no forzosamente como lo hicieron los que le precedieron. En el presente caso, los ecos platónicos corresponden exclusivamente a la figura de la Otra en los mitos antiguos y sus connotaciones tienen valor inverso al que les atribuía Platón. No vemos, pues, la necesidad de que Beauvoir estableciera ningún tipo de jerarquía porque el suyo es un contexto de pensamiento muy distinto. Lilar, en su propósito de desautorizar la filosofía de Beauvoir, sigue el criterio de remitirla a Sartre, a Hegel, o a Platón -lo cual es muy legítimo si se hace con pertinencia-, pero el reprocharle jugar con esos elementos en un sentido nuevo no parece un reproche que, como tal, sea pertinente.

48 Término hegeliano que indica el carácter propio del espíritu.

49 Ibid., págs. 232-33. Subrayado nuestro.

La mujer aparece, pues, en los mitos elaborados por los varones, como un ser Otro que es un ser intermedio entre el Otro como semejante -los otros hombres- y lo Otro absoluto, lo Otro opaco y en-sí -que es la Naturaleza-. Y ello porque los mitos han elaborado de ella una figura en la que confluyen elementos del ser Otro como semejante (es una conciencia) y elementos del ser Otro como Naturaleza o en-sí (es un ser-objeto puesto por el varón-sujeto).

reconociendo en la transcendencia que él realiza su esencia humana, permite al hombre enseñorearse sobre la naturaleza, dominar lo inmanente, imprimir sus valores sobre el mundo.

Esta peculiar connotación de mediadora -como el esclavo hegeliano- que incluye la noción de *Autre* referida a la mujer se le descubre a Beauvoir en el análisis de los mitos antiguos y modernos, desde los que preceden a la aparición del patriarcado propiamente dicho hasta nuestros días. Hemos señalado más arriba que la investigación de Beauvoir comenzó por el estudio de los mitos⁽⁵⁰⁾. En ellos: "L'homme recherche dans la femme l'Autre comme Nature et comme son semblable".⁽⁵¹⁾

En los mitos, tanto el hombre como la mujer, aparecen revestidos de características propias de la naturaleza y propias de lo humano. Pero la diferencia entre uno y otra estriba en que la mujer nunca es considerada positivamente, como el ser para-sí que es, sino negativamente, tal como la concibe el hombre en función de él mismo. Pues, si bien hay en el mundo otros *Autre* que la mujer, ello no es óbice para que a ella se la considere siempre *la Otra*. La ambigüedad de la mujer se superpone, pues, a la del concepto de *Autre*; y supone también la ambigüedad de la condición humana en la medida en que la condición humana puede ser definida en relación con esta noción de *Autre*, nos dice Beauvoir. Por eso hay mujeres míticas tan contradictorias como Dalila y Judith, Aspasia y Lucrecia, Eva y la Virgen María.

A la mujer se la venera como naturaleza porque, como naturaleza, es fuente de vida; pero se la detesta como carne porque inspira al hombre el horror que su propia contingencia le produce. La mitología de la menstruación es un buen exponente de lo que decimos: la menstruación es descrita en los mitos en relación con la impureza y la putrefacción pero, al mismo tiempo, en relación con la fecundidad y la vida porque brota del vientre donde se forma el feto. Los tabúes sobre las mujeres menstruantes -desde las leyes de Manu y el Levítico hasta nuestros días- expresan el temor a que un contacto íntimo con la mujer, cuando el principio femenino adquiere su máxima fuerza (la sangre es símbolo de fuerza), haga que triunfe sobre el principio masculino. El mismo sentido tienen los ritos

⁵⁰ Los primeros textos de lo que había de constituir D.S. (que luego ocuparían en la obra la 3ª parte del Tomo I) fueron publicados un año antes en T.M. con el título "La femme et les mythes", n° 32, 33 y 34 correspondientes a los meses de Mayo, Junio y Julio de 1948 respectivamente.

⁵¹ D.S. I, Tercera parte, cap. I, pág. 237.

purificadores para la mujer después del parto, presentes en el Levítico y en todos los códigos antiguos cuya versión siglo XX, todavía vigente en zonas campesinas cuando Beauvoir escribe su obra, es la asistencia a misa de la recién parida como primera salida del hogar después del parto -aunque el cristianismo ha dado al rito el sentido de "dar gracias a Dios"-.

Muchos otros mitos como el de la Tierra-Madre, el de la Mujer-Madre, el de la Virginitad presentan una ambivalencia semejante. Y es que, como *Otra*, la mujer es el Mal necesario al Bien y que remite al Bien; por ella el hombre accede al Todo, pero es ella la que lo separa del Todo; ella es la puerta al infinito y el rasero de su finitud. Por eso, como *Otra*, la mujer no encarna ningún concepto determinado:

"(...) à travers elle s'accomplit sans trêve le passage de l'espoir à l'échec, de la haine à l'amour, du bien au mal, du mal au bien. Sous quelque aspect qu'on la considère, c'est cette ambivalence qui frappe d'abord"⁽⁵²⁾.

En las tablas de opuestos que elabora el pensamiento antiguo, y que se prolongan en la cultura hasta los comienzos de la filosofía, la mujer encarna lo negativo con respecto al hombre. Sin embargo, señala Beauvoir, también el alma, la justicia, la gloria, la Ciudad o la Patria son entidades femeninas.

Así pues, en la mitología se refleja también esa situación de la mujer que se observa cuando miramos al pasado -que ha analizado Beauvoir en el capítulo anterior al de los mitos, titulado: *Histoire*-. A saber, que hombre/mujer nunca fueron castas distintas, que en ninguna sociedad conocida se ha dado un dominio de la mujer que el hombre más tarde le arrebatara para imponer el suyo: la mujer nunca fué libre frente al varón, sino que siempre estuvo sometida a él, quien le atribuyó la categoría de *Otra*. Y en los mitos antiguos aparece como un ser *otro*, intermedio e intermediario entre la naturaleza -que al hombre le era demasiado lejana, demasiado hostil, demasiado *Otra* y carente de conciencia- y el semejante -los otros hombres, el prójimo⁽⁵³⁾, la otra conciencia que es

⁵² D.S., I, 3ª parte, cap. I, págs. 236-37.

⁵³ Repárese en que, en los textos que citamos de Beauvoir, el prójimo es autrui y la mujer l'autre, tal como indicábamos en nota supra.

demasiado idéntica, demasiado próxima, que está involucrada en su propia conciencia-.

De modo que, en los mitos, la mujer aparece también como lo inesencial que no se transforma nunca en esencial a pesar de la ambigüedad de sus características, como lo *Otro* absoluto, sin reciprocidad con el hombre.

Los hombres han creado los mitos sobre la mujer para que ella se conozca como ellos la han concebido: sumisa, como vasalla que es; conciencia, pero al mismo tiempo objeto de posesión; dependiente de ellos como el siervo de la dialéctica hegeliana depende del señor. Insistimos: estas valoraciones están hechas desde la moral existencialista, no desde la fenomenología hegeliana de la conciencia, ni desde la ontología fenomenológica sartreana. Esta es la inflexión que da Beauvoir a las connotaciones de la categoría de *Autre* en relación con Hegel y con Sartre.

Por lo que se refiere a la ascendencia de las teorías antropológicas, creemos que es interesante resaltarla porque tales teorías corroboran, en el plano de los grupos humanos, la tesis que Beauvoir sostiene. En efecto, si es un hecho que las mujeres constituyen el grupo humano designado como "las otras", ¿cómo se relaciona el grupo-mujeres con el grupo-hombres?: ¿en términos de reciprocidad, como grupos de pares que reivindican su soberanía uno ante otro?, ¿o en términos de opresión, como grupos desiguales uno de los cuales se dedica a mantener al otro sometido? Estas son las preguntas que subyacen a la investigación de Beauvoir. Lo que la antropología responde es que entre grupos humanos, la categoría de *Otro* es una categoría universal y que, como tal categoría, implica en términos culturales, reciprocidad. Entonces, hay un paralelismo entre el plano ontológico-gnoseológico y el plano antropológico-cultural en cuanto al uso que, siguiendo a Kant, podríamos denominar regulativo de esta categoría:

"La catégorie de l'Autre est aussi originelle que la conscience elle-même. Dans les sociétés les plus primitives, dans les mythologies les plus antiques on trouve toujours une dualité qui est celle du Même et de l'Autre; cette division n'a pas d'abord été placée sous le signe de la division des sexes, elle ne dépend d'aucune donnée empirique; c'est ce qui ressort entre autres des travaux de Granet sur la pensée chinoise, de ceux

de Dumézil sur les Indes et Rome (...) l'altérité est une catégorie fondamentale de la pensée humaine. Aucune collectivité ne se définit jamais comme Une sans immédiatement poser l'Autre en face de soi".⁽⁵⁴⁾

Efectivamente, no sólo los datos de la antropología cultural, sino también los datos de la propia historia de la filosofía occidental avalan el sentido de estos argumentos. Los textos de Platón y los fragmentos de los filósofos presocráticos -sobre todo los de Heráclito y Parménides- nos muestran que en los comienzos de nuestra cultura, la categoría de "lo otro", como opuesta a "lo mismo", es una de las primeras que la filosofía naciente acuña para explicar la realidad. Sobre la fecundidad de esta categoría en la filosofía y la ciencia posteriores, nos parece ocioso insistir. Y, en fin, los textos de Lévi-Strauss recogidos por Beauvoir como confirmación explicativa de un hecho problemático, el de la marginación de las mujeres, vienen a totalizar, en la dimensión de la especie humana, la vigencia de esta categoría⁽⁵⁵⁾.

Ahora bien, hemos de reparar en los usos de la categoría; porque si bien es una categoría universal del pensamiento humano, si bien entre grupos sociales y entre individuos suele tener la connotación de la reciprocidad, no siempre sucede así. Se puede considerar -y ésta es la tesis subyacente en todos los análisis de Beauvoir- que hay un uso legítimo o regulativo de la categoría cuando incluye la connotación de la reciprocidad y un uso ilegítimo de ella: cuando no connota reciprocidad, cuando los términos uno/otro no se ponen en un plano de igualdad. ¿Con qué criterio decimos legítimo o ilegítimo? Evidentemente, con el criterio de la moral existencialista, que es la perspectiva en la que se sitúa

54

Ibid., Introducción, pág. 16. Subrayado nuestro. Sartre sostendrá la misma tesis en C.P.M., como veremos más adelante.

55

A M. LE DORUFF, sin embargo, le parece esta categoría trivial, "profesada -según nos dice- 'por los asistentes a los Seminarios de Kojève del margen izquierdo del Sena'. En apoyo de esta opinión suya sólo aporta, no obstante, el siguiente banal comentario: "Il suffit de dire qu'elle est triviale, ou encore tellement frustrante qu'il est illégitime de la considérer comme une 'catégorie fondamentale', car que peut-on espérer fonder sur une logique aussi sommaire? Ce qui pense dans les diverses pensées suppose bien d'autres choses, ce n'est pas cette dualité qui fait que la théorie de Newton est une théorie qui pense quelque chose, ce n'est pas elle qui fait de Marx ou de Tocqueville des penseurs de politique; on peut donc la réputer dénuée de pertinence, et regretter que tant de gens se soient polarisés sur un dogme d'une portée si dérisoire". Vid. L'étude et le rejet, Paris, Seuil, 1989, págs. 123-24.

Estamos de acuerdo en que "lo que piensa en los diversos pensamientos supone también muchas otras cosas"; muchos otros ingredientes hay en el pensamiento de Beauvoir, en los análisis de la condición de la mujer de D.S., en la ética existencial, en Platón y en Marx. Pero diagnosticar que la categoría carece de pertinencia nos parece superficial. Nos sorprende que no haya reparado en que los autores que aduce aportan, en sus obras, verdaderos ejemplos de la validez de esta categoría. ¿No construyó Newton las tres grandes leyes de la mecánica poniendo en relación tres clases de conceptos -los de fuerza, cuerpo y movimiento- tomados de dos en dos y oponiéndolos entre sí? ¿No hay en la base de la filosofía marxista términos duales y contrapuestos? ¿No está toda la filosofía occidental atravesada por dualismos como finito/infinito, sujeto/objeto, sensible/racional, uno/múltiple, etc? También Lévi-Strauss considera las oposiciones binarias como un a priori de la especie humana.

Es cierto, como señala Le Doruff, que sobre la interpretación de esta categoría -la de "otro"- tuvieron incidencia decisiva los cursos que Kojève profesó de 1933 a 1939 en la "Ecole pratique des hautes études" a los que asistieron Aron, Bataille, Koyré, Klossowski, Lacan, Merleau-Ponty, Weil y Sartre, entre otros. Aunque no tenemos noticia de que Beauvoir asistiera a ellos, obviamente conocía el enfoque de Kojève a través de Sartre. Cfr. V. DESCOMBES: Le même et l'autre. Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978), Paris, Editions de Minuit, 1979.

Beauvoir, como ya se mencionó páginas atrás, la cual ella misma resume a continuación. Nosotros vamos a transcribirla enumerando los puntos que ella señala:

1. "Tout sujet se pose concrètement à travers des projets comme une transcendance".

2. "Il n'accomplit sa liberté que par son perpétuel dépassement vers d'autres libertés".

3. "Il n'y a d'autre justification de l'existence présente que son expansion vers un avenir indéfiniment ouvert".

4. "Chaque fois que la transcendance retombe en immanence il y a dégradation de l'existence en "en soi", de la liberté en facticité; cette chute est une faute morale si elle est consentie par le sujet; si elle lui est infligée, elle prend la figure d'une frustration et d'une oppression; elle est dans les deux cas un mal absolu".

5. "Tout individu qui a le souci de justifier son existence éprouve celle-ci comme un besoin indéfini de se transcender".⁽⁵⁶⁾

A partir de estos presupuestos teóricos analizará la condición de la mujer en la sociedad, en la historia y en la cultura occidentales como una situación metafísicamente degradada, puesto que al ser designada como *Otra* por el hombre, juez y parte en esta discriminación⁽⁵⁷⁾, la constituye en *otro-objeto*, la priva de su transcendencia reduciéndola a inmanencia, le coarta su libertad y le impide llevar una existencia auténtica, esto es, propiamente humana, como corresponde a su modo de ser.

Nos llama la atención el hecho de que algunas teóricas del feminismo -que tanto se han ocupado y preocupado por ver los ascendientes beauvoirianos de esta categoría-, si bien han reconocido el precedente hegeliano, se han detenido con mucha mayor insistencia en el precedente sartreano -llevándolo, por lo demás, más allá de su alcance- y han dejado de lado los argumentos antropológicos⁽⁵⁸⁾,

⁵⁶ D.S., I. Introduction, pág. 31.

⁵⁷ Expresión que Beauvoir toma de Poulain de la Barre, filósofo cartesiano y feminista "avant la lettre" (1647-1725) en su tratado: De l'égalité des deux sexes (1673), Paris, Fayard, 1984.

⁵⁸ En algunos casos, como M. Le Doeuff, los han despachado con otros argumentos que no son de recibo, tal como hemos visto supra.

remitiéndose estrechamente a la ontología de *L'Être et le Néant*, no sólo en lo que se refiere a la fenomenología de la mirada sino, en bloque, al sistema filosófico que encierra, y conectando la condición de la mujer con los desafortunados ejemplos de Sartre en el capítulo sobre la mala fe⁽⁵⁹⁾ y los pasajes del final de esta obra⁽⁶⁰⁾ para, en el peor de los casos, considerar el tratamiento beauvoiriano de la mujer como Otra excesivamente subsidiario de la noción de mala fe⁽⁶¹⁾ y, en el mejor, sacar la conclusión de que Beauvoir en su "aplicación" de la filosofía existencialista de Sartre "la ha llevado más allá de sus posibilidades", al no poder encajar en tal hipótesis hermenéutica la comprensión de la filosofía de *Le Deuxième Sexe*⁽⁶²⁾.

No estamos de acuerdo con estas tesis por las siguientes razones:

1º) Porque estimamos que Beauvoir no es un epígono del sartrismo, como ellas suponen, según hemos tratado de mostrar en la primera parte de este trabajo al ocuparnos de sus primeros escritos filosóficos. Y además porque leyendo *Le Deuxième Sexe* seguimos constatando la validez de nuestro criterio, como vamos a mostrar.

59 E.N., I parte, capítulo II. Como es sabido, en el primer personaje toma ejemplos de Stekel y en el segundo utiliza metáforas "femeninas" desde la más pura y dura ideología patriarcal, equiparando a la mujer con los agujeros, lo viscoso, el en-sí, la facticidad. Pero también es cierto, como ha señalado C. Anórds, que después de la publicación de D.S. Sartre no volvió a utilizar nunca este lenguaje, cosa en la que no ha reparado el feminismo filosófico francés. Por otra parte, D. MC CALL ha hecho una comparación entre las figuras femeninas del teatro sartreano anteriores a D.S. y las posteriores que confirma la misma tesis. Vid. su artículo "Existentialisme ou féminisme" en *Obliques*, nº 18-19.

60 Ibid., parte IV, cap. II. III: De la cualidad como reveladora del ser.

61 Es el caso de G. LLOYD en el art. cit. supra. Aquí hay un uso eticista por poner todo el énfasis en la idea de complicidad. Otras interpretaciones en esta misma línea son las de M. EVANS y J. OKELY quienes acusan a Beauvoir de haber aplicado la dialéctica hegeliana del señor y el siervo a las relaciones hombre/mujer pero cerrando su desenlace, ya que mientras en Hegel la dialéctica se completa en la desalienación de la conciencia del esclavo, Beauvoir argumenta que la connivencia de la mujer con su otredad parece condenarla a un perpetuo estatus de esclava. EVANS se queja de que Beauvoir adscribe a la mujer un estado de "natural mala fe". OKELY da que "el estado de subordinación de la mujer está fijado". K. SOPER, que comenta estas posiciones, aunque no las comparte totalmente, señala que, en todo caso, los argumentos de Beauvoir se mueven en la ambigüedad por haber caído la ontología hegeliano-sartreana de las relaciones el mismo/ el otro. Vid. K. SOPER: "The qualities of S. de Beauvoir", en *New Left Review*. Todas estas interpretaciones confunden dos planos: el de la descripción crítica del estatus de la mujer en la sociedad patriarcal y el de la posibilidad de cambiar de estatus en otro marco social, cuya transición concibe Beauvoir a través de la noción de situación, con lo cual la dialéctica el mismo/ la otra sí tiene desenlace: el de la liberación de la mujer. El epílogo de D.S. se titula, precisamente, Vers la libération.

62 Semejante hipótesis lleva a M. Le Doeuff a "adornar" sus análisis de D.S. con argumentos "ad mulieren" tales como el siguiente: "Le Deuxième Sexe est aussi un livre d'Ankur et Beauvoir apporte dans sa corbeille de noix morganatiques une confirmation singulière de la validité du sartrisme: ta pensée permet de penser la condition féminine; ta philosophie se met sur la voie de mon émancipation; ta vérité me rendra libre, en 'be l'existentialisme au Deuxième Sexe', Le magazine littéraire, nº 145, febrero, 1979, pág. 18. y también en *L'étude et le rouet*, Deuxième Cahier, 1989, pág. 73. Tales argumentos, como mujeres, nos producen vergüenza ajena, no sólo por su contenido, sino también por la falta de rigor intelectual exhibida "por una de nosotras" en un trabajo que se quiere crítico. Si Le Doeuff fuese más seria y hubiese leído con cierta atención la obra de Sartre y la de Beauvoir, habría sacado otras conclusiones como, por ejemplo, la existencia de cierta influencia, también, de la filosofía de Beauvoir en la de aquél. Pero parece ser que lee poco y selectivamente, ya que sus citas de Sartre y de Beauvoir se refieren, con la distancia de diez años, siempre a las dos obras mencionadas, a los escritos biográficos de Beauvoir y a las *Lettres au Castor*, de las cuales, por lo demás, expurga intencionada y sesgadamente los párrafos que le sirven para sostener sus ideas primeras.

2ª) Porque *Le Deuxième Sexe* es una investigación filosófica donde Beauvoir elucida la condición de la mujer en la sociedad de su tiempo "desde la perspectiva de la moral existencialista", tal como lo anuncia en la Introducción⁶³), pero de una moral existencialista que no es estrictamente la sartreana. Y no lo es, fundamentalmente, por la diferente manera de entender uno y otra la noción de situación. Creemos que el reparar en esto permite comprender más cabalmente las diferencias que existen entre *L'Être et le Néant* y *Le Deuxième Sexe*.

Hemos visto que, mientras para Sartre la situación no es nunca un obstáculo en la libertad constitutiva del hombre, sino condición de posibilidad de ella⁶⁴), para Beauvoir la situación es algo más que "la otra cara de la libertad": la situación delimita la libertad, no se interpenetra con ella, como en Sartre; constituye una barrera, en muchos casos insuperable, para el sujeto - tal como se vió en la I parte de este trabajo-. Y ésta aparentemente pequeña diferencia nos parece de suma importancia para una justa comprensión de la filosofía de *Le Deuxième Sexe*.

A la luz de ella pensamos que hay que entender la enumeración de principios morales que hemos recogido páginas atrás, en especial el punto 4. En efecto, las comentaristas de Beauvoir, leyendo desde la óptica de *L'Être et le Néant*, han cargado el peso en la primera de las alternativas: "la caída en la inmanencia es una falta moral si es consentida por el sujeto", y han minimizado la segunda: "si es infligida, toma la figura de la frustración y de la opresión"; porque en la ética de *L'Être et le Néant* los límites a la libertad, aunque vengan de fuera, siempre están redefinidos por el proyecto, y por eso el sujeto es siempre absolutamente libre y responsable; el "coeficiente de adversidad" de las cosas es decidido por el sujeto, por la posición del fin que éste lleva a cabo. Y, desde esta óptica, entienden la reflexión de Beauvoir sobre la reacción de muchas mujeres ante la tensión y la angustia de enfrentarse activamente contra quien las ha reducido a *Otra*:

⁶³ Ibid., pág. 31.

⁶⁴ E.N., IV parte, cap. I, II: "il n'y a de liberté qu'en situation et il n'y a de situation que par la liberté. La réalité humaine rencontre partout des résistances et des obstacles qu'elle n'a pas créés; mais ces résistances et ces obstacles n'ont de sens que dans et par le libre choix que la réalité humaine est". Pág. 571. Beauvoir nunca suscribiría esta afirmación.

"(...) à coté de la prétention de tout individu à s'affirmer comme sujet, qui est une prétention éthique, il y a aussi en lui la tentation de fuir sa liberté et de se constituer en chose (...) c'est un chemin facile: on évite ainsi l'angoisse et la tension de l'existence authentiquement assumée. L'homme qui constitue la femme comme une *Autre* rencontrera donc en elle de profondes complicités. Ainsi, la femme ne se revendique pas comme sujet parce qu'elle n'en a pas les moyens concrets, parce qu'elle éprouve le lien nécessaire qui la rattache à l'homme sans en poser la réciprocité, et parce que souvent elle se complait dans son rôle d'Autre"⁽⁶⁵⁾

En este texto se enumeran tres dificultades para la salida de su marginación por parte de la mujer, de las cuales solamente la tercera podría ser tipificada con seguridad como falta moral en la ética beauvoiriana, ya que en la segunda no se nos especifica por qué la mujer no plantea ante el hombre su reciprocidad y nos queda la incógnita sobre el tipo de barrera en que se concreta su situación. Sacar de estas reflexiones la conclusión de que: "La condición de ser mujer se entiende como un estado permanente de mala fe sartreana"⁽⁶⁶⁾ o descalificar toda la ética existencialista subyacente en *Le Deuxième Sexe* porque: "L'analogie de la faute et de l'oppression semble dramatiser cette dernière" y "mostrar" que esto es así yendo directa y exclusivamente a los pasajes de *L'Être et le Néant* que pueden confirmarlo -incluyendo los ejemplos del capítulo sobre la mala fe, como remate- e ignorando los *Cahiers pour une morale* y todo el resto de la obra filosófica de Beauvoir⁽⁶⁷⁾, nos parece hacer un "tour de force" a *Le Deuxième Sexe* desde *L'Être et le Néant*, es decir, hacer con la obra de Beauvoir lo que a ella falsamente le atribuyen haber hecho con la obra de Sartre.

Nosotros interpretamos, por el contrario, que en esta doble precisión de Beauvoir las partes son complementarias. En primer término, porque el objetivo de *Le Deuxième Sexe* es mostrar que la mujer está categorizada como *otra* y que ésta es una situación de inferioridad que ella debe superar si quiere asumirse como ser verdaderamente humano. En segundo lugar, porque si es cierto que hay actitudes en la mujer -como también las hay en el hombre- de consentimiento de

⁶⁵ Ibid., pág. 21. Subrayado nuestro.

⁶⁶ Es lo que afirma G. Lloyd en el art. cit.

⁶⁷ Es lo que hace M. Le Doeuff en el art. y ob. citados.

la inmanencia, tales actitudes son inmorales en la ética existencial. Y por esta razón -para tener una perspectiva completa y porque hay que prevenir a la mujer frente a ellas- también se las debe consignar en su lugar preciso. Esto es lo que se limita a hacer Beauvoir en este pasaje que -conviene recordarlo- pertenece a la Introducción de la obra, es decir, a la parte donde expone los criterios generales por los que se regirá su investigación.

3º) Para Beauvoir, la categoría de *autre* aplicada a las mujeres se refiere tanto al individuo como al grupo social constituido por ellas; de modo que los grupos humanos le sirven de referencia, como contrafigura, para establecer la no-reciprocidad del grupo mujeres con respecto al grupo hombres y para resaltar su ilegitimidad en el plano moral. Y este aspecto es olvidado por todas las feministas citadas. Por lo tanto, podemos afirmar que, en este caso, el modelo que subyace es el antropológico y sociológico (los grupos, clanes, tribus, clases); y que la dimensión antropológica no debe perderse de vista en ningún momento.

Este modelo también tiene parentesco con el "nos-objeto" sartreano; pero, en este caso, no como contrafigura, sino como paralelo -con ciertos matices que señalaremos-. Sartre no pone como referente de esta figura de su ontología al grupo mujeres, sino a la colectividad trabajadora y a la conciencia de clase que surge del hecho de que un miembro de una colectividad oprimida:

"(...) saisit sa condition et celle des autres membres de cette collectivité comme regardée et pensée par des consciences qui lui échappent. Le "maître", le "seigneur féodal", le "bourgeois" ou le "capitaliste" apparaissent non seulement comme des puissants qui commandent, mais, encore et avant tout, comme les tiers, c'est-à-dire ceux qui sont en dehors de la communauté opprimée et pour qui cette communauté existe. C'est donc pour eux et dans leur liberté que la réalité de la classe opprimée va exister. Ils la font naître par leur regard".⁶⁸)

La experiencia del nos-objeto supone una vivencia de la condición humana:

"(...) comme engagée parmi les Autres en tant qu'elle est un fait objectivement constaté.(...) Il [el Nos-objeto] correspond donc à une

68

E.N., III parte, cap. III, III: L'être-avec (Mitsein) et le "nous". Págs. 492-93.

expérience d'humiliation et d'impuissance: celui qui s'éprouve comme constituant un *Nous* avec les autres hommes (...) est aliéné radicalement et sans secours".⁽⁶⁹⁾

Mas esta experiencia -como la experiencia del para-si-para-otro- encierra en sí misma una "potencia de disgregación" ya que el nos-objeto o nos-mirado puede reivindicar su ipseidad frente al tercero, transformándose en nosotros-sujeto. Es lo que ha de hacer la clase oprimida para liberarse del opresor: afirmarse como nosotros-sujeto a expensas de la clase opresora transformándola, a su vez, en "ellos-objeto".

El paralelismo con la conceptualización de Beauvoir de las mujeres como otras es, en este punto, completo, puesto que el grupo de las mujeres es un colectivo oprimido por un tercero: el grupo social de los hombres, que es el que le inflige la opresión porque detenta "todos los poderes concretos". Y, en consecuencia, Beauvoir indica también en *Le Deuxième Sexe* que la liberación de esta opresión por parte de las mujeres ha de ser colectiva.

Ahora bien, en la ontología fenomenológica sartreana, como ya hemos señalado, la objetivación de *autrui* es un momento inestable porque en la estructura del *pour-soi-pour-autrui* hay reciprocidad. Porque, en efecto, el para-sí no sería tal sin otros para-síes: la relación de ser entre el hombre y el en-sí contemplada en su totalidad incluye la existencia de otras conciencias y la relación entre conciencias. Al menos este es el hecho que nos revela el *cogito* prerreflexivo: que nuestro ser en relación con su ser para-sí es también para-otro, aunque en el plano de la concebilidad sí es posible un para-sí solo; pero, como Sartre aclara, no sería "hombre"⁽⁷⁰⁾. El momento de la objetivación es un momento inestable que remite a su solución en el otro momento o polo: el del reconocimiento del para-otro (no ya entonces como un objeto) que me aliena con su mirada. Las situaciones que Sartre describe como situaciones donde se da este juego incluyen, de hecho, el paso de uno a otro extremo (vergüenza, amor, etc) y son siempre conflictivas porque el juego es sin fin.

⁶⁹ Ibid., págs. 490-91.

⁷⁰ E.H., III parte, cap. I: *L'existence d'autrui*, IV *Le regard*. Pág. 342.

Lo que Sartre se propone, ante todo, es desentrañar todos los elementos de esa trama que constituyen las relaciones "moi-autrui". Pero en *L'Être et le Néant* estas relaciones están contempladas entre individuos, no entre grupos⁷¹). Precisamente Sartre, indica que el "nos-objeto" constituye un grupo objetivado y por ende degradado y oprimido por un "tercero" y declara que:

"(...) l'ensemble de ces caractères [los del "nos-objeto"], en tant qu'il constitue la *condition* de la classe opprimée, n'est pas simplement subi ou accepté. Il serait (...) erroné, pourtant, de dire que, à l'origine, il est saisi par la classe opprimée comme *imposé* par la classe opprimante; il faut longtemps pour construire et pour répandre une théorie de l'oppression⁷²). Et cette théorie n'aura qu'une valeur *explicative*. Le fait premier c'est que le membre de la collectivité opprimée qui, en tant que simple personne, est engagé dans des conflits fondamentaux avec d'autres membres de cette collectivité (amour, haine, rivalité d'intérêts, etc.) saisit sa condition et celle des autres membres de cette collectivité comme regardée et pensée par des consciences qui lui échappent".(...) Je découvre le nous où je suis intégré ou "la classe" *dehors*, dans ce regard du tiers et c'est cette aliénation collective que j'assume en disant "nous".⁷³)

Esto es, en el origen de la opresión de un grupo humano está siempre la captación y asunción de una degradación individual, no al contrario. O, dicho en otras palabras, para Sartre un fenómeno como el de la opresión se gesta siempre en la lucha entre conciencias; no es consecuencia solamente de factores externos al individuo tales como factores económicos o político-sociales⁷⁴). Y ello porque, para él, la situación es "como el reverso de la carta" de la libertad; la situación es interiorizada por el sujeto en sus proyectos, es siempre redefinida por el proyecto que hace una conciencia que se define como libertad. Mientras que en Beauvoir no. La situación pertenece "aux dehors" del sujeto, pero éste puede redefinirla, por ignorancia, en un proyecto no liberador,

⁷¹ Esto porque la perspectiva de Sartre es siempre nominalista, el grupo siempre es constituido, nunca constituyente (hasta *C.R.D.*).

⁷² Esto lo hará en *C.P.H.* y *C.R.D.*.

⁷³ *E.N.*, IV partie, chap. III, III, págs. 492 y 472. Subrayados nuestros.

⁷⁴ En *C.P.H.* se ratificará en esta posición, aunque ya con matices, cuando analice el origen de la opresión. (En *C.R.D.* la base será la *rareté*).

como el joven hitleriano de *Pour une morale de l'ambiguïté*; o bien, sufrirla tratar de remontarla sin saber bien a través de qué estrategia. Desde el punto de vista de la moral la opresión puede ser infligida por el otro, fijada por el otro: es lo que ocurre con las mujeres cuya opresión consiste en que son constituidas como "otro" por quien se erige como "el mismo", que es el hombre. Y se erige como "el mismo" tanto como individuo cuanto como grupo: ambas perspectivas están incluidas en la conceptualización de la mujer como "otra" en nuestras sociedades patriarcales, pero es la perspectiva socio-cultural la que configura y condiciona a la individual. Al menos en estos términos se presenta el problema en *Le Deuxième Sexe*.

Tras estas consideraciones, nos ratificamos en la afirmación que hicimos al principio: entre los ascendientes de la categoría de *autre* en Beauvoir -el hegeliano y el sartreano- ella se sitúa, en cuanto a la configuración del fenómeno, en el plano hegeliano; refuerza su argumentación con elementos de la filosofía existencial y de la antropología -la verdadera alteridad incluye reciprocidad- y sitúa el fenómeno de la opresión en el plano de la moral, como una situación padecida por la mujer, en la que ella se encuentra confinada por obra de los varones.

El ascendiente sartreano juega como elemento hermeneútico de apoyo exclusivamente por el rasgo de reciprocidad que Sartre destaca y al que Beauvoir se refiere como contrafigura de lo que son las relaciones hombre/mujer. Quienes han estudiado la filosofía de *Le Deuxième Sexe*, por saber que el pensamiento filosófico de Beauvoir es muy próximo al sartrismo, han buscado siempre la influencia de Sartre. Sin embargo, hemos de reconocer que existen notables diferencias de matiz con Sartre, todas ellas derivadas del hecho de que Beauvoir no es fenomenóloga al estilo husserliano, de que su método no es el de la descripción fenomenológica y de que concibe de forma distinta la noción de situación. De ahí que la disposición asimétrica *el mismo/ la otra* que se da en las relaciones hombre/mujer no sea calificada nunca por Beauvoir como una situación inestable sino como una situación injusta, como un mal moral. Y de ahí que nunca cite a Sartre específicamente en apoyo de sus análisis al respecto, sino que se refiera *in genere* a la filosofía existencial, que es también la suya desde la época de sus primeros escritos, y que es enunciada en los mismos términos, como cuando señala que la verdadera alteridad -no la que se da entre hombre/mujer, que es desigual- es la de una conciencia separada de la mía e

idéntica a ella, es recíproca y no asimétrica, sólo se alcanza cuando ambas renuncian a ser para asumir la existencia, es decir, cuando reconocen su recíproca libertad. Esto es, cuando están en actitud **moral**.

La insistencia en la falta de reciprocidad entre el grupo hombres y el grupo mujeres siempre tiene una referencia antropológica como contrapunto, mientras que la falta de reciprocidad hombre/mujer, en el nivel individual, viene siempre referida a las relaciones señor/siervo hegelianas, donde no la hay.

¿Que queda entonces de la ascendencia sartreana? La connotación de la reciprocidad entre las conciencias como forma auténtica de reconocimiento; la noción de que objetivar al otro es reducirlo a la inmanencia, a lo inesencial - aunque esto, como lo primero, es una especificación del planteamiento hegeliano; y los aspectos de la ética existencial beauvoiriana que son comunes con Sartre, en especial la noción de existencia auténtica, que consiste en trascenderse como conciencia en proyectos libres que vayan en el sentido de liberar la libertad, según la fórmula acuñada tempranamente en **Pyrrhus et Cinéas**. Pero no más.

4. *L'autre* como categoría cultural.

La descripción de la situación de opresión en que se encuentra la mujer se hace según el método propio de Beauvoir que ya hemos conocido en sus tratados morales: la contrastación argumental de esas tesis de la moral existencial con aquellas que en nuestra cultura justifican la condición de alienación de la mujer. Por tanto, podemos afirmar que los análisis de la mujer como "la otra" no se atienen estrictamente al marco del esquema fenomenológico, sino que ella ha dado a esta categoría un alcance cultural. Por ello nos parecen insuficientes las tesis de Le Doeuff, quien se sorprende de que con el bagage teórico de la filosofía sartreana, haya podido llegar Beauvoir a las conclusiones que presenta en *Le Deuxième Sexe*. Justamente ha llegado a ellas porque ha ido más allá de aquél marco teórico, no porque -como opina Le Doeuff- haya llevado el existencialismo sartreano más allá de sus posibilidades, sino porque ha elaborado su propio pensamiento incorporando otros elementos a los planteamientos generales de la filosofía existencial.

Beauvoir interroga primero a la biología: dedica un largo capítulo, en la primera parte de su investigación, a averiguar si los datos de la biología

justifican la reducción de la mujer a categoría humana inferior en función de su mayor dependencia de la especie. Resultado negativo: lo que verdaderamente distingue a la hembra humana del macho, no son tanto las singularidades anatómicas o los componentes hormonales -que, al fin y al cabo, son de la misma familia, químicamente hablando- cuanto su evolución funcional.

Sigue una descripción del embarazo, como función verdaderamente al servicio de la especie que "cuesta" un precio a la mujer-hembra; luego una descripción de la menopausia y las transformaciones que conlleva, al final de las cuales la mujer, por fin, es sólo mujer, ya no mujer-hembra. Conclusión: la mujer está subordinada a la especie en cuanto hembra, cosa que no sucede con el hombre en cuanto macho. Entre todas las hembras-mamífero la mujer es:

"(...) celle qui est le plus profondément aliénée, et celle qui refuse le plus violemment cette aliénation; en aucune l'asservissement de l'organisme à la fonction reproductrice n'est plus impérieux ni plus difficilement accepté: crises de la puberté et de la ménopause, "malédiction" mensuelle, grossesse longue et souvent difficile, accouchement douloureux et parfois dangereux(...): on dirait que son destin se fait d'autant plus lourd qu'elle se rebelle contre lui davantage en s'affirmant comme individu".⁽⁷⁵⁾

La importancia de estos datos biológicos es grande porque juegan un papel fundamental en la historia de la mujer y, por tanto, son elementos esenciales de su situación:

"Car le corps étant l'instrument de notre prise sur le monde, le monde se présente tout autrement selon qu'il est appréhendé d'une manière ou d'une autre. (...) [tales datos] sont une des clefs qui permettent de comprendre la femme. Mais ce que nous refusons, c'est l'idée qu'elles constituent pour elle un destin figé. Elles ne suffisent pas à définir une hiérarchie des sexes; elles n'expliquent pas pourquoi la femme est l'Autre; elles ne la condamnent pas à conserver à jamais ce rôle subordonné".⁽⁷⁶⁾

⁷⁵ D.S., I, Première partie, chap. I, pág. 69.

⁷⁶ Loc. cit., pág. 70.

Así pues, los condicionamientos biológicos son elementos integrantes de la situación de la mujer, pero elementos que pueden reestructurarse en función de sus proyectos humanos. Porque, si bien hay diferencias entre hombre-macho/mujer-hembra, no es en el terreno de la biología donde se juega el destino de los humanos, sino justamente en lo que Beauvoir llama el ámbito humano, que no es un ámbito natural sino en muy escasa medida. Es fundamentalmente, como han señalado Merleau-Ponty, Heidegger y Sartre -y, entre nosotros, Ortega- un ámbito histórico y, por tanto, cultural. El cuerpo no es una cosa sino una situación y, aunque el cuerpo de la mujer sea más débil, más frágil, más pequeño que el del hombre, en una cultura donde no predominan los trabajos violentos, la energía muscular no es un índice de superioridad. Necesitamos, pues, referentes existenciales, económicos y morales para poder definir en concreto la noción de **debilidad** y así saber si la mujer es más débil que el hombre. En lo humano las posibilidades individuales dependen de la situación económica y social. Una sociedad no es una especie, y si bien en las especies animales hay una división de funciones hembra/macho en relación con la reproducción, recolección o caza, en la sociedad humana la especie se realiza como existencia, se trasciende hacia el mundo y hacia el porvenir. De modo que el sujeto toma conciencia de sí mismo no como cuerpo físico sino como cuerpo sometido a leyes, a tabúes; se autoestima en relación con ciertos valores y busca, a través de ellos, su realización.

Los datos de la biología han de interpretarse, por tanto, a la luz del contexto ontológico, económico, social y psicológico. La biología no es suficiente para explicar por qué la mujer es lo *otro*:

"Il s'agit de savoir comment en elle la nature a été reprise au cours de l'histoire; il s'agit de savoir ce que l'humanité a fait de la femelle humaine⁷⁷".

El materialismo histórico, por su parte, nos ha mostrado -señala Beauvoir- que, en la historia humana, el dominio del mundo es cuestión de cultura -ciencia y técnica- y eso es independiente del sexo. Incluso las servidumbres de la maternidad están enormemente mediatizadas por lo socio-económico. Engels construye una historia de la mujer⁷⁸) poniendo el acento en el factor socio-

⁷⁷ Loc. cit. pág. 76.

⁷⁸ En: El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado.

económico. Pero este reduccionismo del ser humano a *homo economicus* deja muchas cuestiones en el aire: no explica cómo sucedió el paso de la propiedad comunitaria a la privada; no está claro por qué la propiedad privada implica fatalmente el sometimiento de la mujer, ya que, en efecto, el materialismo histórico afirma que el hombre está unido a la propiedad por un lazo de *interés* pero no explica de donde viene este interés. La idea de posesión -piensa Beauvoir- no cobra sentido sino a partir de la condición original del existente⁽⁷⁹⁾:

"Pour qu'elle apparaisse, il faut d'abord qu'il y ait dans le sujet une tendance à se poser dans sa singularité radicale, une affirmation de son existence comme autonome et séparée. On comprend que cette prétention soit demeurée subjective, intérieure, sans vérité, tant que l'individu n'avait pas les moyens pratiques de la satisfaire objectivement⁽⁸⁰⁾".

Estos medios surgen con el descubrimiento del bronce, que permitió al hombre conocerse como creador en la experiencia del trabajo productivo:

"Dominant la nature, il n'a plus peur d'elle, il a l'audace en face des résistances vaincues de se saisir comme activité autonome, de s'accomplir dans sa singularité".⁽⁸¹⁾

Pero este "cumplimiento" personal, nunca habría tenido lugar si el hombre no lo hubiera querido previamente; es él quien se ha forjado como sujeto inventando instrumentos y conquistando la tierra. Y, al contrario, su afirmación como sujeto no es suficiente para explicar la propiedad: tiene que haber en el hombre otra tendencia original -dice Beauvoir- que es la tendencia a captarse a través de la alienación en otro ser:

"(...) l'existant ne réussit à se saisir qu'en s'aliénant; il se cherche à travers le monde sous une figure étrangère et qu'il fait sienne. Dans le totem, le mana, dans le territoire qu'il occupe c'est son existence aliénée que rencontre le clan; quand l'individu se sépare de la

⁷⁹ Sartre lo había señalado así en C.D.G., Carnet XII, 23 febrero 1940. París, Gallimard, N.R.F., 1963, pág. 292 ss. Y también, más elaboradamente, en E.N. IV parte, cap. II *Faire et avoir: la possession*, donde se muestra la posesión como una estructura del proyecto.

⁸⁰ D.S., I, Première partie, chap. III, pág. 99.

⁸¹ Loc. cit. pág. 99.

communauté, il réclame une incarnation singulière: le mana s'individualise dans le chef, puis en chaque individu; et en même temps chacun tente de s'approprier un morceau du sol, des instruments de travail, des récoltes. Dans ces richesses qui sont siennes c'est lui-même que l'homme retrouve parce qu'il s'est perdu en elles: on comprend alors qu'il puisse leur accorder une importance aussi fondamentale qu'à sa vie même. Alors l'intérêt de l'homme pour sa propriété devient une relation intelligible. Mais on voit qu'on n'en peut pas rendre compte par l'outil seul: il faut saisir toute l'attitude de l'homme armé de l'outil, attitude qui implique une infrastructure ontologique⁽⁸²⁾".

Igualmente es imposible *deducir* de la propiedad privada la opresión de la jer. Si hemos de buscar un origen, Beauvoir cree que hay que buscarlo en la extensión original de la conciencia humana a la dominación del Otro⁽⁸³⁾, forzada en el hombre por el descubrimiento de los instrumentos de bronce, que maneja mejor debido a su mayor fuerza muscular. Este acontecimiento habría oducido -según la tesis de Engels- la división del trabajo, el comienzo de la clavitud y, al mismo tiempo, la reclusión de las mujeres en la casa y la nsideración de que las tareas domésticas son de categoría inferior. Lo que no comprendido Engels, según Beauvoir, es que la limitación física de las mujeres una desventaja sólo desde cierta perspectiva; no es una limitación absoluta. efecto, si concebimos al hombre como transcendencia, tal como lo concibe la losofía existencial, comprenderemos que la posesión de un nuevo utensilio pone una nueva plataforma desde la cual hacer nuevos proyectos que implican evas exigencias: con los instrumentos de bronce en sus manos, el hombre ehistórico ya no se contenta con cultivar su huerto sino que proyecta roturar evas tierras, ampliar su dominio de la naturaleza; luego no es sólo del bronce donde surgen las nuevas ambiciones; esa voluntad de superación surge de la opia estructura del ser humano que es transcendencia y continuo proyecto de ser:

² Resonancias heideggerianas aparte, Beauvoir expone aquí una concepción de la alienación común on la de Sartre en *C.P.M.* -obra contemporánea a D.S.-, como veremos más adelante, y que reposa obre la concepción de la categoría de Autre como categoría ontológica universal en el mundo umano. Más aún, como una "infraestructura ontológica humana" -declara-. Paralelamente Sartre scribe: "Par aliénation nous entendons un certain type de rapports que l'homme entretient avec lui-ême, avec autrui et avec le monde et où il pose la priorité ontologique de l'Autre. L'Autre n'est as une personne déterminée mais une catégorie ou si l'on veut une dimension, un élément. Il n'y pas d'objet ou de sujet privilégié qui doive être considéré comme Autre, mais tout peut être utre et l'Autre peut être tout". *C.P.M.*, Paris, Gallimard, 1983, pág. 396. Por lo demás, la noción e alienación está ligada en Sartre, como en Beauvoir, a la de opresión, como veremos en el apítulo siguiente.

³ Beauvoir y Sartre(*C.P.M.*) coinciden en este punto, como veremos en el capítulo siguiente.

"L'incapacité de la femme a entraîné sa ruine parce que l'homme l'a appréhendé à travers un projet d'enrichissement et d'expansion".⁽⁸⁴⁾

Tampoco está de acuerdo Beauvoir con Engels en reducir la oposición hombre/mujer a un conflicto de clases:

"Ce projet ne suffit pas encore á expliquer qu'elle ait été opprimée: la division du travail par sexe aurait pu être une amicale association⁽⁸⁵⁾".

Pero ya sabemos que las relaciones originales del hombre con sus semejantes no son exclusivamente de amistad sino de tensión entre su conciencia y la del Otro:

"S'il n'y avait pas en elle [la conscience] la catégorie originelle de l'Autre, et une prétention originelle à la domination de l'Autre, la découverte de l'outil de bronze n'aurait pu entraîner l'oppression de la femme"⁽⁸⁶⁾.

Por lo demás, si bien es cierto que hay ciertas similitudes entre la oposición de las clases y la relación de dominación hombre/mujer, no puede asimilarse la segunda a la primera:

"(...) il n'y a dans la scission entre classes aucune base biologique; dans le travail, l'esclave prend conscience de soi contre le maître; le prolétariat a toujours éprouvé sa condition dans la révolte, retournant par là à l'essentiel, constituant une menace pour ses exploiters; et ce qu'il vise c'est sa disparition en tant que classe. (...) la situation de la femme est différente, singulièrement à cause de la communauté de vie et d'intérêts qui la rend solidaire de l'homme, et par la complicité qu'il rencontre en elle: aucun désir de révolution ne l'habite, elle ne saurait se supprimer en tant que sexe: elle demande

⁸⁴ D.S., I, Première partie, chap. III, pág. 101.

⁸⁵ Loc. cit.

⁸⁶ Loc. cit.

seulement que certaines conséquences de la spécification sexuelle le soient abolies".⁽⁸⁷⁾

El propósito de Beauvoir es reivindicar para la mujer todos los derechos y las posibilidades del ser humano. Y para ello, si bien el materialismo histórico aporta ciertos elementos, sus análisis son insuficientes. La verdad que aportan las tesis marxistas es que:

"Les prétentions ontologiques de l'existant prennent une figure concrète d'après les possibilités matérielles qui s'offrent à lui, singulièrement d'après celles qui lui ouvrent les techniques. Mais si on ne les intègre pas à la totalité de la réalité humaine, la sexualité, la technique seule ne sauraient rien expliquer (...) la valeur de la force musculaire, du phallus, de l'outil ne sauraient se définir que dans un monde de valeurs: elle est commandée par le projet fondamentale de l'existant se transcendant vers l'être".⁽⁸⁸⁾

A la luz de la perspectiva existencial es, pues, como hemos de comprender cabalmente la configuración de las relaciones hombre/mujer. Como Beauvoir indica en el capítulo dedicado a la historia de esta situación⁽⁸⁹⁾, el hombre de la horda primitiva, que ya ha confinado a la mujer en la casa y posee instrumentos de metal, tanto en la caza (luchando contra su presa) como en las expediciones guerreras, que lleva a cabo para aumentar el prestigio de su grupo social, pone en juego su propia vida y, con ello, manifiesta que para él no es la vida el valor supremo, sino que concibe otros valores-fines más importantes que la propia vida. De modo que, arriesgando su vida:

(...) "l'homme s'élève au-dessus de l'animal; c'est pourquoi dans l'humanité la supériorité est accordée non au sexe qui engendre mais à celui qui tue.

⁸⁷ Loc. cit. Dicho en el lenguaje del feminismo actual, lo que la mujer pide es su abolición como género, no como sexo.

⁸⁸ Loc. cit., pág. 104.

⁸⁹ D.S., I. Deuxième partie: Histoire.

Nous tenons ici la clef de tout le mystère".⁽⁹⁰⁾

En este punto -continúa-, ciertos pasajes de la dialéctica hegeliana que definen la relación señor/siervo se corresponden mejor con las relaciones hombre/mujer en las sociedades prehistóricas. Pues, en efecto, el privilegio del amo consiste en que afirma el Espíritu contra la Vida por el hecho de arriesgar su vida. Pero el caso es que el esclavo, que ha llegado a tal condición por haber sido vencido en el combate, también pasó por la misma experiencia; corrió el mismo riesgo. "Tandis que la femme est originellement un existant qui donne la Vie et ne risque pas sa vie; entre le mâle et elle il n'y a jamais eu de combat; la définition de Hegel s'applique singulièrement à elle. 'L'autre [conscience] est la conscience dépendante pour laquelle la réalité essentielle est la vie animale, c'est-à-dire l'être donné par une entité autre'"⁽⁹¹⁾

Y aún esta relación -argumenta Beauvoir- no sería todavía opresiva para la mujer por cuanto ella persigue y reconoce también los valores que el varón establece. La opresión le viene a la mujer, no porque los valores masculinos se hayan opuesto e impuesto a presuntos valores femeninos que ella haya instaurado (ella nunca erigió valores femeninos), sino porque los hombres han puesto "las razones de vivir" por encima del valor de la vida y porque la han confinado a ella a la función de dar y cuidar la vida:

"C'est l'activité mâle qui créant des valeurs a constitué l'existence elle-même comme valeur; elle l'a emporté sur les forces confuses de la vie; elle a asservi la Nature et la Femme".⁽⁹²⁾

⁹⁰ Loc. cit. pág. 111. Una clave absolutamente hegeliana: "Solamente arriesgando la vida se conserva la libertad; solamente arriesgando la vida se prueba que la esencia de la conciencia de sí no es el ser -no es el modo inmediato en el que la conciencia de sí surge primero, no es su inmersión en la expansión de la vida- más bien se prueba arriesgando la vida que en la autoconciencia no hay nada presente que no sea un momento perecedero, más bien se prueba que ella es un puro ser para-sí" (HEGEL: *La Phénoménologie de l'Esprit*, I (B) Conscience de soi IV. B. Indépendance et Dépendance de la Conscience de soi; Domination et servitude, pág. 159. Trad. de J. Hyppolite. Paris, Aubier-Montaigne, 1939. (La traducción es nuestra).

⁹¹ D.S. I, Segunda parte. Historia, pág. 112.

⁹² D.S., I, Segunda parte, Historia, II, pág. 113.

CAPITULO SEGUNDO. LA OTRA COMO OPRIMIDA.

1. Dos perspectivas ante la opresión.

Volvamos sobre el texto de Beauvoir recogido en la página 201, punto 4, donde expone en los términos de la moral existencialista lo que representa para la mujer el verse reducida a la condición de *otra*, sin reciprocidad con el varón. En la medida en que se le considera *otra*, su existencia queda degradada en-sí, su libertad en facticidad. Y esta caída que, si es consentida por el sujeto supone una falta moral, si le es infligida "toma la figura de frustración y de opresión".

Pensamos que si establece esta distinción es para diferenciar dos grandes tipos de alienación en la mujer: el de la alienación consentida y el de la alienación solamente infligida, esto es, no asumida. Esta segunda es la opresión y es también el tipo de alienación que no encontramos entre los grupos sociales donde no se refiere la antropología.

Desde este presupuesto teórico podemos calificar todo *Le Deuxième Sexe* como una investigación enderezada a describir la existencia de la mujer en la sociedad patriarcal como una existencia degradada y a poner de manifiesto los diferentes factores que han intervenido e intervienen en la configuración de este hecho. Conviéndonos a las interpretaciones usuales, que han tendido a asimilar los dos tipos de la caída al primero, al de la falta moral del sujeto mujer, pensamos que lo que Beauvoir pone de relieve -y lo que constituye el objetivo *princeps* de su investigación- es el aspecto de frustración y de opresión que exhibe esta existencia degradada de la mujer en cuanto infligida por el varón. Degradación que, algunas veces, colabora también ella -y, en esta medida, es una falta moral- pero, en cualquier caso, semejante colaboración viene condicionada por la situación a que la han confinado los hombres. Nos vamos a ocupar, pues, del concepto de opresión.

Este concepto es utilizado por Beauvoir ya desde *Pour une morale de l'ambiguïté*, y mencionado por Sartre en *L'Être et le Néant*, pero desarrollado

más tarde en *Cahiers pour une morale*, obra póstuma escrita por la misma época que *Le Deuxième Sexe*, lo cual nos hace suponer que fué un concepto de reflexión común, aunque Beauvoir no haga mención de ello en su autobiografía.

El tratamiento inicial del concepto en uno y otra es diferente: Sartre lo menciona de paso en *L'Être et le Néant*, como hemos señalado páginas atrás, haciendo la puntualización de que es el sujeto quien se "descubre" oprimido; es decir, que la asunción y el reconocimiento de esta situación siempre tiene su origen en el sujeto. Beauvoir, por el contrario, ya desde sus primeros tratados morales, plantea la opresión en el terreno de la moral y, tanto allí como en *Le Deuxième Sexe* define la situación de opresión como aquella situación en la que la transcendencia se ve condenada a recaer inútilmente sobre sí misma porque está separada de sus fines. Esto es, un individuo está oprimido cuando no puede vivir como el ser transcendente que es. Y una situación así nunca es natural:

"L'homme n'est pas opprimé par les choses⁽¹⁾

"La résistance de la chose soutient l'action de l'homme comme l'air le vol de la colombe".⁽²⁾

"Seul l'homme peut être un ennemi pour l'homme, seul il peut lui dévoiler le sens de ses actes, de sa vie, parce qu'aussi il n'appartient qu'à lui seul de le confirmer dans son existence, de le reconnaître effectivement comme liberté".⁽³⁾

"(...) ma liberté exige pour s'accomplir de déboucher sur un avenir ouvert: ce sont les autres hommes qui m'ouvrent l'avenir, ce sont eux qui constituant le monde de demain définissent mon avenir; mais si, au lieu de me permettre de participer à ce mouvement constructeur, ils m'obligent à consumer vainement ma transcendence, s'ils me maintiennent au-dessous de ce niveau qu'ils ont conquis et à partir duquel s'effectueront les nouvelles conquêtes, alors ils me coupent de l'avenir, ils me changent en chose".⁽⁴⁾

Sartre elabora su teoría de la opresión desde una perspectiva ontológico-ética y lo hace a través del análisis fenomenológico, entendiéndola como un

¹ P.M.A., pág. 117.

² Ibid., pág. 118.

³ Ibid., págs. 118-19.

⁴ Ibid., págs. 119-20.

fenómeno humano. Su objetivo es doble: 1) Rastrear el origen de la opresión y su estatuto ontológico; 2) Establecer una tipología de la opresión como fenómeno que surge de la dialéctica de las libertades.

Beauvoir en *Le Deuxième Sexe* parte de una perspectiva muy distinta: el análisis y el desvelamiento de un hecho humano, cual es el de la condición -degradada- de la mujer en la sociedad patriarcal; un hecho inmoral, injusto, problemático y no asumido como tal. Lo que se propone es: 1º. Mostrar que es un hecho ilegítimo. 2º. Indicar cómo habrían de ser las cosas para que la mujer alcance la categoría humana que le corresponde. Al filo de la investigación surge también la pregunta acerca de cuál puede haber sido el origen de esta ilegitimidad histórica. Beauvoir esboza al respecto una hipótesis ontológico-histórica que se fundamenta, en su vertiente ontológica, en la estructura transcendente del ser humano -cuyo *Mitsein* implica tensión y competitividad- y, en su vertiente histórica, en el surgimiento de una situación material que hizo posible al hombre captar a la mujer como un elemento de su proyecto de expansión y de enriquecimiento: la mujer pasa a ser oprimida porque el hombre la objetiviza, la hace un instrumento de su transcendencia, en vez de reconocerla como otra conciencia transcendente que surge frente a la suya. El de Beauvoir es, pues, un enfoque y un tratamiento filosófico-moral del hecho de la alienación y de la opresión de la mujer que incluye, al filo de su descripción y su denuncia, tomas de posición teóricas, pero no el propósito de elaborar una teoría general de la opresión.

2. Las raíces ontológicas de la opresión.

Ahora bien, ya que Sartre sí elaboró una teoría de la opresión por extenso, nos parece que tiene interés confrontar el tratamiento sartreano de este concepto con el de Beauvoir para poner de manifiesto las mutuas influencias.

Sartre desarrolla la fenomenología de la opresión en varios niveles, de los cuales nos interesa mencionar los siguientes:

1) Las raíces ontológicas de la opresión.

2) Las condiciones ontológicas o existenciales de la opresión y, en especial, la alienación -basada en la universalidad de la categoría de *Autre*-, como condición de la opresión.

1. Raíces ontológicas de la opresión.

Sartre piensa, como Beauvoir, que el origen de la opresión no hay que buscarlo exclusivamente en factores de tipo técnico-económico, como explica el marxismo. Tales factores son una de las condiciones de posibilidad; la otra es la estructura ontológica del ser humano. Y aún más: los primeros aparecen sobre el fondo de la segunda⁽⁵⁾.

Rastrea estos orígenes ontológicos, en discusión con Hegel, en la aspiración de la conciencia finita, no ya de ser el Todo o de confundirse con el Todo, al modo hegeliano, sino de ser reconocida como *necesaria*: lo que queremos es ser reconocidos como *necesarios*⁽⁶⁾. El individuo es, para sí mismo, la *evidencia*, la necesidad de hecho. Ahora bien, para el otro, es la especie. Así pues, es alcanzado por las otras conciencias como especie y constituido como tal: el oprimido es la especie, la *naturaleza*; el opresor es el hombre por derecho divino. Aceptamos nuestra finitud siempre que se nos libere de nuestra contingencia. El hombre aspira a ser reconocido como existente "por derecho divino". Este anhelo que brota de la conciencia humana tiene su manifestación más plena en el *esprit de sérieux* que consiste justamente en erigir mis fines como fines *a priori* para luego considerarme como un medio, como un instrumento, al servicio de tales fines⁽⁷⁾: ya estoy justificado, ya puedo ser reconocido en mis derechos; ya soy "hombre por derecho divino".

(...) lorsque nous exigeons la reconnaissance de nos *fins*, c'est pour obtenir la reconnaissance de nôtre droit d'être (guerres religieuses). Il s'agit d'être homme de droit divin".⁽⁸⁾

Cinco son, según Sartre, las condiciones existenciales u ontológicas de la opresión:

1. L'oppression vient par la liberté.
2. L'oppression vient de la multiplicité des libertés.
3. L'oppression ne peut venir à une liberté que par une autre liberté.

⁵ Vid. C.P.M., pág. 395.

⁶ El tema de la necesidad de la justificación de la gratuidad es un tema constante en Sartre desde La Náusea y los C.D.G., que continúa en E.N. y M.R.

⁷ En M.R. precisamente critica al revolucionario por "esprit de sérieux".

⁸ C.P.M., pág. 103.

4. L'oppression implique que ni l'esclave ni le tyran ne reconnaissent foncièrement leur propre liberté.

5. Il y a complicité de l'opresseur et de l'opprimé.⁽⁹⁾

De estas cinco condiciones, podemos afirmar que Sartre concuerda con Beauvoir en las cuatro primeras, pero sólo parcialmente en la quinta. Veamos cómo.

En el análisis fenomenológico de las tres primeras condiciones encontramos desarrolladas y ampliadas, al modo sartreano, las tesis de *Pour une morale de l'ambiguïté*.

Por lo que se refiere a la primera de las condiciones, ya hemos visto en el ensayo de Beauvoir que la opresión no viene al hombre por las cosas, sino por los hombres⁽¹⁰⁾.

La segunda condición nos lleva al análisis de una situación que es el reverso de aquel mundo de libertades en armonía que Beauvoir postulaba al final de *Pyrrhus et Cinéas*. Sartre declara que hay opresión cuando una sociedad crea un sistema de valores, unos bienes materiales y una determinada cultura, pero no permite que estas riquezas sean posibilidades para todos sus miembros. Esto es una transposición, en clave ético-ontológica, de lo que Beauvoir escribía en *Pour une morale de l'ambiguïté*:

"L'oppression divise le monde en deux clans: il y a ceux qui édifient l'humanité en la jetant au devant d'elle même, et ceux qui sont condamnés à piétiner sans espoir, pour entretenir seulement la collectivité".⁽¹¹⁾

En un mundo de libertad -prosigue Sartre- todo posible humano es un posible para cada hombre, pero en una sociedad de opresión, si bien el campo de la libertad está limitado siempre por las posibilidades que ofrece el entorno social, ocurre que, al mismo tiempo el campo de los posibles está cercado por prohibiciones: la libertad está determinada negativamente por posibles que

⁹ C.P.M., pág. 338.

¹⁰ Vid. P.M.A., págs. 118-19. Y capítulo VII de la Primera parte de nuestro trabajo, págs. 109-10.

¹¹ Ibid., pág. 120. Cfr. también: Primera parte, capítulo sexto de este trabajo, págs. 108-09.

constituyen una geografía concreta de la libertad y que, al mismo tiempo, no son sus posibles. Sartre ilustra esta situación con el ejemplo del esclavo negro de Louisiana que ve que los otros leen pero él no puede aprender. Este hombre:

"est atteint dans le coeur de sa liberté parce qu'il s'agit ici d'un possible impossible (...) [sa liberté] est déterminée du dehors comme impuissance⁽¹²⁾. En même temps elle perd sa catégorie de transcendance puisque les buts proposés sont indépassables".⁽¹³⁾

Otra situación de opresión que se da bajo esta condición es aquella que tiene lugar cuando una clase o grupo de individuos se encuentran en una coyuntura material difícilmente soportable y cuya salida depende de la libertad de otros. En este caso, la opresión es sentida subjetivamente y el sufrimiento viene, no ya por lo desazonante de la situación, sino por el hecho de que es querida y mantenida, es decir, infligida -como diría Beauvoir-, por los otros. El paralelismo con los testimonios de muchas mujeres aportados por Beauvoir en el segundo volumen de *Le Deuxième Sexe*, es evidente. Sólo nos cabe indicar que Sartre no ilustra en este punto sus análisis con ningún ejemplo de opresión femenina.

Por lo que respecta a la tercera condición, Sartre comienza afirmando que la opresión es un momento de la dialéctica de las libertades. Esto es, hay opresión cuando la libertad se vuelve contra ella misma, cuando se produce dualidad en el corazón de la libertad:

"Ce retournement implique que la liberté peut-être cernée par une autre liberté qui lui vole son univers, le sens de ses conduites et l'unité de sa vie".⁽¹⁴⁾

Es el tema tratado por Beauvoir en *Pour une morale de l'ambiguïté*, primera antinomia de la acción: libertad de uno/ libertad de muchos. Ahora bien, Sartre desarrolla su análisis en el terreno fenomenológico, no en el de la reflexión

12

Aquí encontramos un eco de la distinción hecha por Beauvoir, siguiendo a Descartes, entre liberté y puissance, la cual marcaba sus discrepancias con Sartre en la cuestión libertad/situación. Cfr. supra, capítulo tercero de la Primera parte, págs. 45-46.

13

C.P.H., págs. 342-43. Una situación paralela a la de la mujer en la sociedad patriarcal, tal como la describe Beauvoir.

14

C.P.H., pág. 345.

moral suscitada por una situación concreta como la de la postguerra europea, cual era el caso de Beauvoir.

3. Alienación y opresión.

Nos interesa detenernos en la cuarta de las condiciones ontológicas de la opresión, ya que es allí donde Sartre expone su teoría de las relaciones entre alienación y opresión y donde encontramos paralelismo con los análisis beauvoirianos de *Le Deuxième Sexe*. Esta cuarta condición nos indica, dice Sartre, que:

"Les libertés en présence ne sont qu'incomplètement conscientes d'elles-mêmes. L'oppression est à la fois mauvaise foi et mystification (...) c'est le dessein de faire croire à un homme qu'il n'est pas libre ou que je ne suis pas libre. Dans les deux cas, il y a falsification de la liberté. Mais cette falsification elle-même est de mauvaise foi, le mystificateur se mystifie lui-même".⁽¹⁵⁾

La primera mistificación es la de considerar que los orígenes históricos de la opresión son **determinados** bien por factores económicos, sociales u otros. Inicia Sartre su análisis en discusión con Düring y con Engels, quienes, a su modo de ver, han planteado correctamente la cuestión de los orígenes de la opresión, que era el punto débil de la dialéctica hegeliana señor/siervo. Al primero le reconoce el mérito de haber manifestado que la opresión es un hecho previo a los condicionantes socio-económicos, esto es, que es un hecho humano. Pero le reprocha haber planteado la cuestión en términos idealistas. A Engels le valora positivamente su realismo, pero le reprocha su dialéctica determinista que excluye el aspecto moral de la cuestión; su optimismo histórico que ve en la humanidad una evolución progresiva hacia la sociedad sin clases y, en fin, su mecanicismo economicista. Lo mismo que Beauvoir, piensa Sartre que no son solamente las condiciones socio-económicas, como sostiene Engels, las que producen la opresión, según dijimos páginas atrás, y en este punto da la razón a Düring contra Engels⁽¹⁶⁾. Los factores económicos constituyen una condición histórica de la opresión; pero no serían suficientes para explicarla. La esclavitud no pudo inventarse sino a partir de una situación ontológica favora-

¹⁵ C.P.H., pág. 353.

¹⁶ En C.R.D. volverá a la discusión con Düring y Engels a propósito de las clases sociales.

ble. Tal condición ontológica es la alienación. La opresión descansa, pues, sobre la situación ontológica previa de la alienación:

"loin que l'aliénation soit une des conséquences de l'oppression, elle en est un facteur".⁽¹⁷⁾

Por alienación entendemos, sigue Sartre:

"un certain type de rapports que l'homme entretient avec lui-même, avec autrui et avec le monde et où il pose la priorité ontologique de l'Autre. L'Autre n'est pas une personne déterminée mais une catégorie ou si l'on veut une dimension, un élément. Il n'y a pas d'objet ou de sujet privilégié qui doive être considéré comme Autre, mais tout peut être Autre et l'Autre peut être tout. C'est seulement une manière d'être".⁽¹⁸⁾

Los análisis de Sartre se refieren -pensamos que por razones de claridad metodológica- a la descripción de la alienación en el hombre primitivo, lo cual no es óbice para entender que tienen alcance universal en la medida en que expresan estructuras existenciales⁽¹⁹⁾. Pues bien, en una concepción del mundo basada exclusivamente sobre el Otro, como es la del primitivo:

"le sujet fait dériver tous ses projets et toute son existence de ce qui n'est pas lui et de ce qui n'existe pas comme lui"⁽²⁰⁾

Cada objeto del mundo es interpretado por el primitivo, según la fórmula de Sartre, no en tanto que es lo que es, sino en tanto que es *otro* respecto de lo que es. Así, el árbol y la piedra son en tanto que son *también* oso. El *Otro* es la sustancia y el *mismo* es el accidente. De modo que la categoría de *Autre* funda, así, una cierta manera de existir por alteridad: yo encarno al *Otro* a los ojos del prójimo, pero lo encarno en tanto que yo mismo soy poseído por el *Otro*.

¹⁷ C.P.M., pág. 396.

¹⁸ Ibid., pág. 396. Cfr. el paralelismo con los textos de Beauvoir citados *supra*, capítulo anterior.

¹⁹ Así lo ha señalado C. H. TRONCOSO en su Tesis doctoral (inédita): Libertad y mala fe: en torno a C.D.G y C.P.M. de J.P. Sartre, pág. 349. Troncoso se apoya en una afirmación anterior de Sartre: "Tout homme est dans le primitif", C.P.M., pág. 273.

²⁰ C.P.M., pág. 396.

A este nivel el hombre ha inventado la opresión difusa y la alienación porque - se ha inventado a sí mismo como criatura alienada. De este modo, la soberanía encarnada por el jefe del clan es una democracia vuelta del revés, la democracia del Otro: el tabú representa, en invertido, lo que es la ley en la democracia; es como la ley proyectada en el Otro. En cuanto a las relaciones de la conciencia con el Otro:

"Dans le rapport du Pour-soi avec l'Autre, il choisit comme moment originel le moment de l'Autre (...). Mais l'Autre est l'existant pour qui je suis Autre. Ainsi je viens à moi-même comme *Autre* ... je suis le même *en tant qu'Autre*".⁽²¹⁾

Para el primitivo ese otro sustancial es la sociedad, especie de figura objetiva de la interioridad de cada conciencia. Alienación total, por definición, ya que la sociedad siempre está "allí donde yo no estoy". Así pues, la sociedad primitiva es siempre pre-opresiva, por esta atmósfera de alienación que hay en ella -"puisque'elle est toujours oppression de la liberté comme subjectivité par l'Autre"-En ella cada uno de sus miembros está totalmente oprimido en tanto que es él mismo y es totalmente opresor en tanto que es Otro.

"Il se sent donc puissant sur les autres en tant qu'il est extérieur à lui-même (...) en tant qu'il est habité par un Autre (c'est-à-dire par lui-même comme Autre) ou si l'on veut en tant que depositaire du *mana*."⁽²²⁾

Al pasar del estado nómada al estado sedentario, la diferenciación de funciones y la propiedad privada de la tierra debieron tener el efecto de disociar el *mana* -pura alteridad impersonal- en *almas* -alteridades personales-. Entonces el individuo es poseído por el alma; de modo que la alienación no desaparece sino que se hace más fuerte si cabe: originariamente el alma es "el doble", pero el doble no es sino el Otro, de nuevo.

Por tanto, el "clima de la opresión", según la expresión de Sartre, lo encontramos en las sociedades primitivas configurado mediante estas diversas

²¹ Ibid., pág. 375.

²² C.P.M., pág. 377.

modalidades de la categoría universal de lo Otro⁽²³⁾. Y hay clima de opresión cuando se dan estos factores: mi subjetividad libre se da como inesencial; mi libertad, como un epifenómeno; mi iniciativa, como subordinada y secundaria; mi actividad está dirigida por el Otro y toma al Otro como fin. Esta estructura, según Sartre, se mantiene hasta nuestros días⁽²⁴⁾.

Ahora bien, esta opresión difusa -continúa Sartre- es escamoteada por algunos en provecho propio. Hay una transición desde la opresión difusa a la soberanía encarnada (en el soberano)⁽²⁵⁾, a las sociedades secretas jerarquizadas, a la opresión de la mujer por el hombre, a la propiedad privada y a la esclavitud.

¿Cómo explica la opresión de la mujer? Después de haber mostrado que las formas de intercambio de las sociedades primitivas -tomando como ejemplo el Potlatch- son formas de alienación al mismo tiempo que formas primitivas de propiedad, explica que, para el primitivo, lo que representa su riqueza no son los bienes de consumo sino los objetos (manteles, anillos, máscaras), que ofrecen a otro su "faz" pero, al mismo tiempo, le alienan o pueden hacerle objeto de alienación por el otro, esto es, ponerle a su disposición. De modo que su riqueza es la faz que presenta al Otro y, por lo mismo, el Otro en él:

"Nulle part l'ambivalence de la propriété n'est plus sensible que dans les rapports primitifs avec la femme"⁽²⁶⁾

Se refiere Sartre a las sociedades de filiación uterina. Allí:

"La femme c'est l'Autre pur, l'Autre dont je ne pourrai jamais dire qu'en un certain point de vue elle est la même que moi (même corps, mêmes activités, même rôle amoureux, etc). Son corps est mystère et fait horreur en même temps qu'il attire. Comme elle est évidemment nécessaire à la naissance de l'enfant, la filiation reconnue est utérine. La propriété

²³ Lévi-Strauss criticó a Sartre de etnocentrismo. Pero Sartre se refiere a estructuras existenciales que son comunes al primitivo y al civilizado, como hemos señalado.

²⁴ La categoría de alteridad como alteración recurrente y giratoria y como estructura de la socialidad es la serialidad en C.R.D. Las relaciones son seriales cuando aparecen alteradas recurrentemente y por exterocondicionamiento en el sentido de que cada uno es otro para sí mismo.

²⁵ En C.R.D. corresponde al paso del grupo juramentado a la soberanía como institución.

²⁶ C.P.H., págs. 392-93.

comunautaire ou non se transmet donc par les femmes (...). On peut donc considérer que mystiquement la terre appartient aux femmes. En même temps, analogie dans la fécondité. La terre est femme, les premières déesses des sociétés agricoles sont tout-puissantes⁽²⁷⁾. Par cette analogie et parce que le corps de la femme la destine à une existence sédentaire, on lui abandonne le travail agricole (...) pendant que l'homme guerroye, chasse et pêche⁽²⁸⁾. Elle est possédée, sinon par le mari (...) au moins par son frère. Cependant ce corps qui travaille ou dont on jouit et qui connaît, peut-être avant l'esclave, l'oppression, c'est aussi l'Autre. Ce qui est possédé c'est l'Autre dans le clan. Et l'Autre, possédé, aliène à son tour. Il fait peur, il est magique, il est du même sexe que la déesse mère qu'on redoute. Possédé, il possède".⁽²⁹⁾

Sartre explica a continuación que, en estas sociedades primitivas, la posesión de la mujer por alienación es una cierta manera, por parte del hombre, de reaccionar ante la alteridad: se la posee porque es la Otra. Pero, como ella es la Otra poseída, posee a su vez. Hay, por tanto, una relación recíproca de alienación. Y termina declarando:

"Toutefois il faut constater ici que cette aliénation a pourtant un caractère d'inégalité dans la réciprocité, car c'est l'homme qui décide qu'il est aliéné par la femme".⁽³⁰⁾

En el último texto citado, Sartre resume, sin entrar en explicaciones al respecto, la tesis de Beauvoir desarrollada por extenso en la Segunda parte (Historia) del primer volumen de *Le Deuxième Sexe* donde, apoyándose en los datos conocidos sobre sociedades prehistóricas y en los de la antropología, demuestra que, si bien la mujer ha sido designada como la Otra, ni el ámbito de su dominio

27

La semejanza con lo que escribe Beauvoir en *D.E.* es casi literal: "(...) beaucoup de primitifs ignorent la part que prend le père à la procréation des enfants (...). La mère est évidemment nécessaire à la naissance de l'enfant (...) et c'est donc par elle que dans le monde visible la vie du clan se propage (...). La propriété communautaire se transmet alors par les femmes (...) on peut donc considérer que mystiquement la terre appartient aux femmes; elles ont une emprise à la fois religieuse et légale sur la glèbe et ses fruits (...) le régime de droit maternel se caractérise par une véritable assimilation de la femme à la terre (...) l'agriculteur admire le mystère de la fécondité (...) la nature toute entière lui apparaît comme une mère; la terre est femme; et la femme est habitée par les mêmes puissances obscures que la terre". Ibid., I, Deuxième partie.

Histoire. Págs 115-16.

28

Texto paralelo al de Beauvoir en *D.E.*: "La maternité destine la femme à une existence sédentaire; il est naturel, tandis que l'homme chasse, pêche, guerroye, qu'elle demeure au foyer. Mais chez les peuples primitifs on ne cultive guère que des jardins de dimensions modestes et contenus dans les limites du village (...) économique et mystique sont d'accord pour abandonner aux femmes le travail agricole". Loc. cit., pág. 117.

29

C.P.H., pág. 393.

30

C.P.H. pág. 393. Subrayado nuestro.

ha ocupado siempre por entero la región de lo Otro (su mayor extensión fué en la época de las primitivas sociedades sedentarias agrícolas: Babilonia, Creta, Egipto), ni cabe suponer que existiese en tiempos primitivos, según la vieja hipótesis de Bachoffen retomada por Engels, un verdadero reinado de las mujeres. Semejante supuesta edad de oro de la Mujer no es sino un mito, pues decir que la mujer era la *Otra*:

"c'est dire qu'il n'existait pas entre les sexes un rapport de réciprocité: Terre, Mère, Déesse, elle n'était pas pour l'homme une semblable; c'est au delà du règne humain que sa puissance s'affirmait: elle était donc hors de ce règne"(³¹)

Según Beauvoir, pues, la alienación de la mujer con respecto al hombre nunca se ha producido en términos de reciprocidad. Sartre señala una desigualdad en la reciprocidad, rara fórmula que no encuentra ubicación en sus complejos y totalizantes análisis de la opresión; singular excepción en cuyo examen no se detiene, "cuerpo extraño" en su teoría general de la alienación. Sin embargo, para Beauvoir es precisamente la ausencia de reciprocidad en esta relación de alienación lo que marca su carácter genuino, como venimos insistiendo a lo largo de estas páginas.

Apoyándose en los datos de la investigación de Lévi-Strauss sobre el parentesco(³²), Beauvoir afirma que la sociedad siempre ha sido masculina porque el poder político siempre ha estado en manos de los hombres. De modo que el *otro*, que es también el *mismo*, el semejante con quien se establecen relaciones de reciprocidad, es siempre, para el macho, un individuo macho. La dualidad que existe, de una u otra forma, en el seno de las colectividades se compone de un grupo de hombres opuesto a otro grupo de hombres y las mujeres no son sino parte de los bienes que poseen los grupos de los hombres y que ellos utilizan como elementos de intercambio. El que no se haya entendido así proviene del error de confundir dos figuras de la alteridad que, en rigor, se excluyen: esto es, la de los grupos humanos en general, la que designa como "otros" a los miembros de otras tribus o clanes, y la de la mujer como "otra"; como figura intermedia" entre la naturaleza y el semejante". En efecto, en la medida en que la mujer ha sido

³¹ D.S., I. Deuxième partie. Histoire. Pág. 119. Subrayado nuestro.

³² En la ob. cit.: Les structures élémentaires de la parenté.

considerada como la "otra" inesencial ha sido imposible que se la considerase como sujeto, es decir, como semejante.

"Les femmes n'ont donc jamais constitué un groupe séparé qui se fût posé *pour soi* en face du groupement mâle; elles n'ont jamais eu une relation directe et autonome avec les hommes".⁽³³⁾

Como ha mostrado Lévi-Strauss, señala Beauvoir, el vínculo de reciprocidad que fundamenta el matrimonio no es un vínculo creado entre hombres y mujeres sino entre hombres a través de mujeres, las cuales son solamente la ocasión principal de que se cree. Y tampoco la condición concreta de la mujer se ve afectada por el tipo de filiación vigente en su sociedad de pertenencia, porque la antropología ha demostrado que sea la sociedad matrilineal o patrilineal, de filiación bilateral o indiferenciada, la mujer siempre está bajo la tutela de los varones. El único problema es saber si, después del matrimonio, queda sometida a la autoridad del padre o del hermano mayor o si pasa a depender de la autoridad del marido. De modo que la mujer no es sino una mediadora del derecho de tutela, pero nunca la que lo detenta. Lo que define, pues, el régimen de filiación son las relaciones entre grupos masculinos, pero no las relaciones entre los sexos. Y es importante hacer notar que incluso en las épocas en que todavía estaba confundido el hombre ante los misterios de la vida, de la Naturaleza, de la Mujer, jamás depuso su poder:

"(...) quand, effrayé par la dangereuse magie que recèle la femme, il la pose comme l'essentiel, c'est lui qui la pose et il se réalise ainsi comme l'essentiel dans cette aliénation qu'il consent; malgré les fécondes vertus qui la pénètrent, l'homme demeure son maître comme il est maître de la terre fertile; elle est destinée à être soumise, possédée, exploitée comme l'est aussi la Nature dont elle incarne la magique fertilité".⁽³⁴⁾

Si el hombre sitúa a la mujer en lugares excelsos es como para exorcizarse de ella cuando la teme por su poder de fertilización y, en cualquier caso, él la ha puesto y él la ha quitado cuando la evolución de la sociedad le ha permitido no temerla tanto.

³³ D.S. I., pág. 120.

³⁴ Loc. cit., pág. 122.

"Toutes les idoles inventées par l'homme, si terrifiantes qu'il les ait forgées, sont en fait dans sa dépendance et c'est pourquoi il lui sera possible de les détruire.(...) L'ancêtre totémique dont la femme assume les multiples incarnations est plus ou moins nettement sous son nom d'animal ou d'arbre un principe mâle; la femme en perpétue son existence charnelle, mais son rôle est seulement nourricier, non pas créateur".⁽³⁵⁾

La mujer no tiene función creadora en ningún ámbito de la vida: su actividad se limita al mantenimiento de la tribu, a darle hijos y alimentos; nada más. Su destino es la inmanencia; su papel social, la permanencia. Mientras que el hombre es quien encarna la transcendencia; él es quien ejerce las dignas funciones de cazar, pescar y guerrear; el que trae esclavos extranjeros a la tribu.

"Il n'a pas encore les moyens pratiques de dominer totalement la Femme-Terre; il n'ose pas encore se dresser contre elle: mais déjà il veut s'en arracher. C'est à mon sens dans cette volonté qu'il faut chercher la raison profonde de la fameuse coutume de l'exogamie si repandue dans les sociétés de filiation utérine".⁽³⁶⁾

Beauvoir ve en la tesis de Lévi-Strauss ya citada -en las sociedades primitivas las mujeres son un elemento de intercambio entre los grupos de varones- la confirmación de la suya propia: que en toda sociedad patriarcal -y todas las sociedades conocidas lo son- a la mujer no se le permite realizarse como el ser humano transcendente que es. Y es el varón quien no se lo permite, porque es él quien acapara todas las tareas creadoras. Incluso en las sociedades primitivas de filiación uterina, que desconocen el papel del macho en la procreación, el matrimonio constituye una institución de acceso al mundo de los adultos y tiene para los hombres gran importancia. Si bien el varón sigue ligado al clan materno y a sus antepasados, en todas las funciones "laicas" -y el matrimonio es una de ellas- puede afirmar su transcendencia frente a la inmanencia, abrirse un porvenir que le aleja de sus raíces. Incluso en las diversas formas de prohibición del incesto ve Beauvoir una plasmación de esta masculina voluntad de transcendencia, pues semejante prohibición es una manifestación más de que

³⁵ Loc. cit., pág. 123.

³⁶ D.S., I, pág. 123. Subrayado nuestro.

lo que quiere el hombre poseer es aquello que él *no* es: se une a lo que le aparece como otro distinto de él; y así, aún en las sociedades de filiación uterina, busca una esposa en otro clan para que ella no pueda participar en el *mana* de su clan, por su condición de extranjera. En este sentido interpreta Beauvoir las palabras de Lévi-Strauss cuando explica que, si el matrimonio con una mujer de su propio clan le está prohibido a un hombre: "L'unique raison est qu'elle est *même* alors qu'elle doit (et donc peut) devenir *autre*"⁽³⁷⁾

De modo que la exogamia y la prohibición del incesto, responden a una razón no ya biológica ni ya sólo social sino... de poder, en la medida en que un grupo de seres humanos (los hombres) puede reforzar la realización de su transcendencia a costa de otro grupo humano (las mujeres) apoyándose en condicionamientos de segundo orden como son los religiosos, psicológicos, etc.

Desde los comienzos de la humanidad, el hombre pudo afirmarse sobre la mujer como sujeto soberano sirviéndose de su privilegiada condición biológica pero, aún no dueño de la naturaleza, alienó en parte su existencia en la Naturaleza y en la Mujer. No obstante, pronto se liberó de este yugo con el descubrimiento del bronce: ello le permitió dominar la Tierra, ir descubriendo los procesos de fecundación y fertilización; pero, lejos de que este progreso técnico contribuyese a liberar a la mujer -porque bien habría podido servirle al hombre para dejar de temerla y, en consecuencia, dejar de oprimirla por alienación-, al contrario, contribuyó a fijar con más fuerza la opresión. Y ello no sólo porque la invención del bronce y del hierro hubieran modificado el equilibrio de las fuerzas productoras, como explica Engels, pues, como hemos visto, la inferioridad de la fuerza física de la mujer no basta, según Beauvoir, para explicar su exclusión del *Mitsein* humano. Esta exclusión se fundamenta sobre otra exclusión previa: la de su diferencia biológica que la mantiene al servicio de los misterios de la vida. Y ambas descansan sobre la voluntad de dominación del varón. De modo que, cuando el hombre comienza a dominar la tierra, es, una vez más:

"La volonté mâle d'expansion et de domination [qui] a transformé l'incapacité féminine en une malédiction"⁽³⁸⁾

³⁷ D.S., I, pág. 124, nota.

³⁸ D.S., I, pág. 128.

Es en este momento, explica Beauvoir, cuando el hombre, queriendo rentabilizar al máximo las posibilidades que las nuevas técnicas le ofrecen, busca una mano de obra más eficaz que la que le puede brindar la mujer: una mano de obra servil, que es la de los esclavos. En el esclavo encuentra, por otra parte, una confirmación de su soberanía mucho más radical de la que le proporcionaba su relación con la mujer, la cual:

"Etant vénérée et redoutée pour sa fécondité, étant *autre* que l'homme et participant au caractère inquiétant de l'*autre*, (...) tenait d'une certaine manière l'homme dans sa dépendance au moment même où elle dépendait de lui; la réciprocité du rapport maître-esclave existait *actuellement* pour elle et par là elle échappait à l'esclavage".⁽³⁹⁾

Esta afirmación que, al pronto, podría llevarnos a la confusión, es aclarada a renglón seguido por Beauvoir, al introducir una matización en la consideración de las relaciones amo/esclavo:

"L'esclave, lui, n'est protégé par aucun tabou, il n'est rien qu'un homme asservi, non pas différent mais inférieur: le jeu dialectique de son rapport au maître mettra des siècles à s'actualiser; au sein de la société patriarcale organisée, l'esclave n'est qu'une bête de somme à face humaine: le maître exerce sur lui une autorité tyrannique; par là s'exalte son orgueil; et il le retourne contre la femme".⁽⁴⁰⁾

Es decir, la relación de reciprocidad amo/esclavo, tal como se ha analizado en la filosofía a partir de Hegel -y como lo hace también Sartre- respondería al modelo de tal relación en la forma en que se ha tematizado en el siglo XIX, a cual implica un reconocimiento desigual entre las conciencias y, en ese sentido sí es parangonable a la relación de alienación hombre/mujer de la época anterior al triunfo del patriarcado. Desde esta perspectiva podríamos también entender la críptica expresión de Sartre, citada páginas atrás, que atribuía a la alienación de la mujer por el hombre un carácter "d'inégalité dans la réciprocité".

³⁹ D.S., I, pág. 129.

⁴⁰ D.S., I, Primera parte. Historia, II, pág. 129.

Con esta declaración se sitúa Beauvoir en discrepancia también con los análisis fenomenológicos de Sartre sobre el surgimiento de la esclavitud a partir del potlatch -Beauvoir acentúa mucho más el peso de los condicionantes socio-económicos, se muestra más engelsiana que Sartre-.

Todavía hemos de hacer otras precisiones importantes sobre la conceptualización de la opresión en Sartre y en Beauvoir y sobre la relación alienación/opresión en uno y otra.

1. Tanto para Sartre como para Beauvoir, la opresión se gesta sobre el fondo difuso de la alienación, que es la forma primitiva de reconocimiento, fundada sobre la categoría universal de lo Otro. Ahora bien, Sartre desarrolla toda una teoría fenomenológica de la alienación que involucra una dialéctica muy deudora de Hegel, suscitada en discusión con él, cuya conclusión consiste en admitir que, si bien la alienación puede superarse cuando se alcanza el momento moral del reconocimiento de las libertades- momento del apocalipsis, la fiesta, la revolución permanente⁽⁴¹⁾-, éste es, sin embargo, un momento inestable:

"Il ne peut y avoir de relations humaines concrètes que par la suppression de l'élément de l'Autre. Mais cet élément insaisissable se glisse partout en histoire (clans, races, nations, classes, sexes, etc.) et vient justement de ce que l'Esprit est totalité détotalisée".⁽⁴²⁾

Beauvoir, sin embargo, menos fenomenóloga y más ilustrada, en cuanto es más optimista como feminista, menos filósofa teórica y más moralista, aún concibiendo la alienación como el sustrato de la opresión, aún sosteniendo que la categoría de *Autre* es "una infraestructura ontológica del ser humano", orienta su investigación desde el presupuesto de que la opresión es superable en sus figuras concretas -como es el caso de la opresión de la mujer-.⁽⁴³⁾ Situándose en una perspectiva moral, plantea su supresión como una utopía alcanzable, sin que por ello hayamos de interpretar que en la dialéctica de las libertades no

⁴¹ Noción que desarrollará ampliamente en C.R.D., pero que ya se menciona en C.P.M.

⁴² C.P.M., pág. 430.

⁴³ En este punto la teoría de Sartre se desarrolla en un plano ontológico y universalizable, como es lo propio del hacer del filósofo teórico. La superación de la alienación en el ámbito individual se obtiene por la conversión. Pero ya que la conversión de todos los individuos no se produce sólo desde la infancia de la moral tiene que producirse en el ámbito político. De ahí su evolución desde C.P.M. hasta C.R.D. En esta última obra la conversión colectiva se presenta en el grupo en fusión, acontecimiento que se produce en los momentos de apocalipsis, como "la toma de la Bastilla".

quepa el que la opresión pueda volver a presentarse bajo otras figuras.

Por otra parte, Beauvoir introduce, frente a Sartre, una inflexión en la categoría de *Autre* y, por tanto, en la noción de alienación, al incorporar, en un sentido más fuerte, su dimensión antropológica. En Beauvoir hay una "bifurcación" del sentido de *Autre* y de la alienación: es lo que hemos llamado, páginas atrás, uso regulativo y uso moral de la categoría. Desde el punto de vista regulativo, la categoría de *Autre* y la consecuente alienación tendrían un sentido, por así decirlo, "neutro"; responderían a una forma mental universal del hombre de organizar el mundo; pero, sobre este sentido amplio, se imbrica un sentido moral, en virtud del cual la designación de alteridad y la alienación se convierten, en ciertos casos, en opresión.

Mientras que para Sartre, los aspectos antropológico y sociológico de la categoría de *Autre*, y su correlato la alienación, quedan incluidos en la estructura humana; surgen de las relaciones humanas y, así, interpreta el potlatch, o forma primitiva de intercambio, como un modo de opresión en las sociedades primitivas. Atendiendo al aspecto ontológico del potlatch, ya subrayado por Mauss -"lo que en el regalo recibido obliga es que la cosa recibida no es algo inerte, encierra algo del donante. Por eso, a través de la cosa, el donante extiende su poder sobre el beneficiario"⁴⁴)- Sartre hace hincapié en que en el potlatch hay una estructura de sometimiento recíproco del otro por el otro:

"L'acte du don installe dans l'Autre ma liberté donnante comme limite subjectif de la liberté de l'autre. (...) Par le moyen du don ma liberté est occasion pour celle de l'Autre d'arrêter sa transcendance à un avenir qu'on peut rêver d'atteindre mais non pas songer à dépasser: c'est comme la mort, une possibilité absolue et indépassable (...) Donc le don est structure ambivalente avec perpétuelle instabilité: issu peut-être originellement d'un désir contractuel entre deux libertés, il devient tentative d'asservissement magique et de nouveau il se conteste à ce niveau par la conscience non-thétique et par la réflexion. (...) il y a perpétuelle auto-dégradation de la formule "réciprocité de reconnaissance des libertés à travers les conduites" en "réciprocité obligatoire de

présents" et perpétuelle contestation de la deuxième formule par la première".⁽⁴⁵⁾

Y, en cuanto al aspecto psico-antropológico -la presencia de la alienación como subestructura en la estructura narcisista del yo-, Sartre recurre a Lacan⁽⁴⁶⁾ para mostrar cómo también desde la psicología se ha descubierto que, antes de que el yo afirme su identidad, se ha confundido con la imagen del Otro que, al mismo tiempo que lo forma, primordialmente lo aliena.

De modo que este clima de alienación originario, tanto en el ámbito social como en el individual, es presentado por Sartre como un avatar humano:

"Le rapport originel de l'autre à moi-même est déjà aliénation"⁽⁴⁷⁾

Aunque admite que, en una civilización evolucionada, el don puede tener lugar entre iguales sin alienación recíproca, como por ejemplo, el don de la obra de arte al espectador.

Sin embargo, en Sartre, tanto el momento de la alienación recíproca como el de la libertad recíprocamente reconocida, son momentos inestables, e incluso el segundo más inestable que el primero, si nos situamos -como él nos sitúa- en una perspectiva histórica. Porque, al final de los *Cahiers pour une morale* ya apunta a que la conversión, como superación relativa de la alienación, ha de plantearse en un plano social global, esto es, político, como ya hemos señalado en nota *supra*⁽⁴⁸⁾.

Hay un gnosticismo en Sartre que no encontramos en Beauvoir y una ilustración en Beauvoir que no encontramos en Sartre, en cuanto que en Sartre es recurrente la idea de la recuperación por el *en sí*. En el tema que nos ocupa se denotan por la forma en que uno y otra presentan el origen de la opresión. Sartre lo describe así en los *Cahiers pour une morale*:

⁴⁵ C.P.M., pág. 390.

⁴⁶ Cfr. C.P.M., pág. 380, cita de Les complexes familiaux dans la formation de l'individu de Lacan.

⁴⁷ C.P.M., págs. 383-84.

⁴⁸ Ello porque no hay sincronización en todas las conversiones y en la correspondiente transformación de las situaciones. Y, así, establece homología entre la conversión en el plano ético y el grupo en fusión en el plano político.

"(...) l'oppression, comme Dühring l'a vu, a pour origine un fait premier analogue à la faute originelle. (...) Le surgissement de l'homme dans le monde est péché contre la liberté par aliénation. En tant que l'homme ne sortira pas de la phase d'aliénation, toutes les tentatives pour affirmer sa liberté seront reprises par-derrière, aliénés et finiront en oppression. Mais il y a là un cercle vicieux qui n'invite pas à l'optimisme puisque l'aliénation perpétue l'oppression mais l'oppression perpétue l'aliénation".⁽⁴⁹⁾

Beauvoir, por su parte, encuentra la categoría de *Autre* en la estructura mental del ser humano y la hermeneutiza por las vías de la razón práctica. Así, nos presenta la "tendencia del sujeto a la alienación" como "un hecho existencial", explicando que:

"(...) l'angoisse de sa liberté conduit le sujet à se rechercher dans les choses, ce qui est une manière de se fuir"⁽⁵⁰⁾

O nos dice:

"(...) l'existant ne réussit à se saisir qu'en s'aliénant; il se cherche à travers le monde sous une figure étrangère et qu'il fait sienne. Dans le totem, le mana, le territoire qu'il occupe c'est son existence aliénée que rencontre le clan (...) dans ces richesses qui sont siennes [le sol, les instruments de travail, les récoltes] c'est lui-même que l'homme retrouve parce qu'il s'est perdu en elles".⁽⁵¹⁾

Y, más adelante, para entrar en el análisis histórico de la opresión de la mujer:

"On a dit déjà que l'homme ne se pense jamais qu'en pensant l'*Autre*; il saisit le monde sous le signe de la dualité; celle-ci n'a pas d'abord un caractère sexuel. Mais naturellement étant différente de l'homme qui se pose comme le même c'est dans la catégorie de l'*Autre* que la femme est rangée".⁽⁵²⁾

⁴⁹ C.P.H., pág. 398.

⁵⁰ Cfr. D.S., I. Primera parte, Capítulo Primero, pág.88. A propósito de la discusión con el psicoanálisis sobre el valor simbólico del pene.

⁵¹ D.S.I, Primera parte. Capítulo primero, pág.100.

⁵² D.S., I, Segunda parte, Historia, II, pág. 118. Aquí utiliza la categoría en el mismo sentido que Lévi-Strauss.

Ahora bien, en cuanto a la posibilidad de eliminar la alienación-opresión, Beauvoir es optimista. En la *Conclusión* de *Le Deuxième Sexe*, capítulo con el que cierra su investigación, nos dice:

"(...) il faut encore une fois répéter que dans la collectivité humaine rien n'est naturel et qu'entre autres la femme est un produit élaboré par la civilisation; l'intervention d'autrui dans sa destinée est originelle: si cette action était autrement dirigée, elle aboutirait à un tout autre résultat (...). Si dès l'âge le plus tendre, la fillette était élevée avec les mêmes exigences et les mêmes honneurs, les mêmes sévérités et les mêmes licences que ses frères (...) grâce à l'éducation mixte, le mystère auguste de l'Homme n'aurait pas l'occasion de naître (...). Dans les deux sexes se jouent le même drame de la chair et de l'esprit, de la finitude et de la transcendance(...) ils peuvent tirer de leur liberté la même gloire"⁵³).

4. Las relaciones opresor/oprimido.

Veamos ahora en qué medida discrepa Beauvoir de Sartre acerca de la quinta de las condiciones ontológicas de la opresión (Il y a complicité de l'opprimeur et de l'opprimé).

Para Sartre, el modelo de opresión por antonomasia es la esclavitud; sobre este modelo plantea el análisis. Ello, a nuestro modo de ver, condiciona el desarrollo de su teoría y, en el fondo, nos parece que constituye un tributo al *hegelianismo*. Ahora bien, su originalidad, frente a Hegel, estriba en sus consideraciones sobre la esclavitud institucionalizada, sin perder de vista que es una institución surgida sobre la estructura ontológica de la alienación; de modo que alienación y opresión son como dos constantes amenazas para los humanos porque su propia estructura ontológica las propicia.

En efecto, Sartre ve la complicidad entre oprimido y opresor propiciada por ese mundo de alienación en que viven:

53

D.S. II, Conclusion, págs. 569-74.

"Il y a (...) un monde á *tenir* qui est le monde de l'aliénation. L'opprimé y concourt autant que l'opprimeur".⁽⁵⁴⁾

Apoya esta apreciación en varias razones:

1ª) Ni el oprimido ni el opresor inventan la opresión; es siempre un clima y una tradición: no ha habido primer opresor, sino que la alienación precede a la opresión y la justifica. Cuando la opresión aparece como institución, tiene ya la alienación un largo pasado difuso; de modo que el esclavo es, al mismo tiempo, una invención y un descubrimiento.

La opresión de la mujer para Beauvoir, sin embargo, no es equiparable a la opresión amo/esclavo sino en ciertos aspectos puntuales y, en cualquier caso, es una opresión inducida, inventada y producida por el hombre.

2ª) En ese mundo institucional, señala Sartre:

"l'esclave en une certaine mesure accepte l'esclavage parce que l'esclavage est un phénomène de relation entre deux groupes pratiquant l'un et l'autre l'économie fermée et adhérent aux mêmes représentations du monde".⁽⁵⁵⁾

En este marco económico, el esclavo es aquél que no ha podido devolver el *potlatch*, que ha sido vencido por las armas, que ha perdido su *mana*, que ha sido sorprendido, en fin, sin lo otro y, en consecuencia, se piensa como *culpable*. De modo que, si se rebelase, sería contra el hecho de ser esclavizado, no contra la esclavitud en general pues piensa que, de haber tenido suerte, habría sido él quien hubiera reducido a su amo al estado servil. Por lo demás -continúa Sartre-, aunque la esclavitud sea mucho más dura que la vida en el clan, tiene la misma estructura -"il n'est pas d'une nature différente"-: siempre es una alienación; sólo que lo *Otro* ha concentrado su poder en el amo, luego el amo está en cierto modo justificado por ser amo.

En este punto hay una discrepancia total con la opresión-alienación de la mujer: la opresión de la mujer no es un fenómeno de relación entre grupos que

⁵⁴ C.F.H., pág. 398.

⁵⁵ C.F.H., pág. 398. Subrayado nuestro.

actúan una economía cerrada. Beauvoir concibe -como Sartre- una estructura alteridad en los seres humanos que, en la sociedad patriarcal, se nutre de contenidos diferentes según los sexos a través de la educación. Por ejemplo, en la integración de la anatomía sexual en la personalidad adulta, la carencia de pene es un dato que ha de jugar en el destino de la muchacha un papel importante; para bien, si tal hecho toma el valor de frustración, ello no puede ser debido al simple descubrimiento de que los niños lo tienen y ella no; ha tenido que sentirse, por alguna razón, descontenta con su situación. Como ha señalado Adler dice Beauvoir-para la niña el pene simboliza y viene a ser la explicación de la superior valoración que su entorno y sus padres otorgan a los niños. Por otra parte, la anatomía favorece a los niños, en el sentido de que al poseer un órgano que se deja ver y tocar pueden parcialmente alienarse en él y, al mismo tiempo, dominarlo; pueden temer la castración, pero tal temor es más fácil de dominar que el miedo difuso de la niña a sus "interioridades":

"Du fait qu'il y a un *alter ego* dans lequel il se reconnaît, le petit garçon peut hardiment assumer sa subjectivité; l'objet même dans lequel il s'aliène devient un symbole d'autonomie, de transcendance, de puissance: il mesure la longueur de son pénis; il compare avec ses camarades celle du jet urinaire; plus tard l'érection, l'éjaculation seront sources de satisfaction et de défi".⁽⁵⁶⁾

Mientras que la muchachita no puede encarnarse en ninguna parte de su autonomía:

"En compensation on lui met entre les mains, afin qu'il remplisse auprès d'elle le rôle d'*alter ego*, un objet étranger: une poupée".⁽⁵⁷⁾

La gran diferencia entre uno y otro objeto de alienación es que la muñeca, por una parte, representa el cuerpo en su totalidad y, por otra, es un objeto vivo. De manera que a la niña se le invita a alienarse en la totalidad de su persona y a considerar su propia persona como algo inerte; mientras que el niño busca en su pene como sujeto autónomo, la niña mima a su muñeca y la arregla pensando como ella querría ser atendida. Más tarde, el niño ya adulto seguirá considerando el pene como símbolo de virilidad, que es un valor social positivo, pero la niña adulta habrá asumido la renuncia de su autonomía como sujeto, porque

⁵⁶ S., II, Primera parte, Capítulo I, *Enfance*, pág. 25.

⁵⁷ S., II, *ibid.*, pág. 25.

le han inculcado que para ser estimada ha de "gustar" al otro y, para ello, hay que hacerse objeto. Pero estas diferentes personalidades son producto de una educación según unos valores impuestos por el grupo de los hombres a las mujeres; de manera que, mientras al varón su estructura de alteridad le permite hacerse un sujeto trascendente, a la mujer le es reforzada esta estructura ontológica previa mediante la educación, de tal forma que la configura como objeto, como lo inesencial frente al hombre. Para ella, sobre una estructura formal de alienación, se superpone un auténtico aprendizaje de la alienación:

"Jeux et rêves orientent la fillette vers la passivité; mais elle est un être humain avant que de devenir une femme; et déjà elle sait que s'accepter comme femme c'est se démettre et se mutiler; si la démission est tentante, la mutilation est odieuse".⁽⁵⁸⁾

3º) Sartre afirma que en la esclavitud siempre hay un contrato, lo cual es visible en el potlatch: el esclavo ha aceptado convertirse en esclavo si no *devuelve*. En esta aceptación:

"(...) il y a une racine ontologique puisque le don est déjà hypothèque sur l'avenir de l'autre. Mais dans le contrat suivi d'asservissement, il y a le moment de la vie épargnée".⁽⁵⁹⁾

Simbólicamente, las espadas no se bajan. Pero, habiendo sido aceptado el combate por ambas partes, el futuro amo salva la vida del esclavo. Ahora bien, este don de la vida -según las reglas del combate, la vida del vencido puede y debe ser tomada- es, al mismo tiempo, alienación de la vida: el esclavo ahora *ha recibido* su vida, le ha sido dada; es para él como un presente, la imagen del Otro y la presencia del Otro. Ahora tiene que *devolver*. Pero, ¿devolver qué?: la moneda temporal de esta vida que ha sido donada en un instante y de un golpe (por el amo).

58

D.S., II, *ibid.*, pág. 43. Beauvoir, sin embargo, cuando describe estos procesos no deja de señalar el carácter coercitivo con que son vividos por la mujer. Y, cuando compara esta situación de opresión con la de los negros americanos, unas páginas más adelante, nos dice que la gran diferencia con las mujeres es que los negros viven su suerte "dans la révolte(...)" tandis que la femme est invitée à la complicité". *Ibid.*, pág. 47.

59

C.P.M., pág. 399.

En el caso de la opresión de la mujer hay, una vez más, diferencias. Como señala Beauvoir, la mujer da la vida, pero no la ha arriesgado en el combate⁶⁰). Ella nunca ha luchado contra el hombre. Luego, en el caso de la opresión de la mujer, no existe esta "complicidad recíproca" porque la atmósfera de alienación no se produce como en los intercambios entre grupos, tipo potlatch. Es decir, porque no ha habido aceptación previa de las reglas del combate. Simplemente, hay una categoría universal (la de *Otro*); un *Mitsein*, que es tensión; una tendencia a reconocerse como individuos y como grupo por mediación de la categoría de *Autre*. Pero no hay *reciprocidad* de fondo, según la cual la mujer haya podido ser sorprendida sin "lo otro", como en el potlatch, y tenga que dar la vida al no poder *devolver* nada.

4º) Cuando la esclavitud ya está establecida, a partir de la segunda generación de esclavos, al esclavo le parece:

"Une institution et une conception du monde. Il s'apprend lui-même des autres".⁽⁶¹⁾

En primer término, se conoce como *limitado*: se define *negativamente* a través del conjunto de valores, objetos y conductas que no son para él; *positivamente*, por tareas fijas que son *sus* tareas. El mundo que le rodea es un mundo cerrado; un mundo en el que cada objeto refleja la transcendencia del amo. En contrapartida, el esclavo goza de ciertas garantías: su existencia misma depende del amo; y su verdad es:

"La pensée du Maître sur lui projetée dans l'élément de l'Autre et devenue l'essence de l'objet".⁽⁶²⁾

También los valores le son *dados*: son la libertad del amo transpuesta a la dimensión de la alteridad, que confiere a los objetos una estructura *a priori*. De modo que el mundo es claro para el esclavo: como el Otro (el amo) es lo esencial y él lo inesencial, si hay verdades que desconoce, al menos sabe que existen para un ser esencial. No tiene la responsabilidad de desvelarlas: se le desvelan sólo las que son convenientes para él. Vive en la seguridad y el orden; y él mismo se capta como una parte del mundo pues, en efecto, recibe su ser en-sí

⁶⁰ Cfr. D.E., I, Segunda parte. Historia, II, pág. 112.

⁶¹ Ibid., pág. 399.

⁶² C.P.H., pág. 400.

por la mirada del amo y es un para-sí que se conoce primero como en-sí. Recibe su yo del Otro; se sitúa, así, en el plano de la imagen autística que tiene el niño tras el destete⁶³): en primer término es esclavo; en segundo lugar, individuo, pero tan sólo en la exacta medida en que el amo le permite individualizarse; su justificación le viene dada por el valor absoluto del amo. Como esclavo es "lo inesencial esencial a ese Esencial que es el amo", según la fórmula de Sartre. Como esclavo, es un ser *para servir*. Ahora bien, esta apreciación es una trampa de la mala fe.

"Dans la mesure où cette conception du monde masque l'angoisse de l'esclave il la maintient en lui. Mais il est de mauvaise foi et déchiré. Donc complice. Il s'entend avec le Maître pour assassiner sa liberté"⁶⁴)

5. Los "fantasmas" de la mala fe de la oprimida: figuras de la mala fe del esclavo en Cahiers pour une morale y figuras de la mala fe de la mujer en Le Deuxième sexe.

Al final de su descripción de las condiciones ontológicas de la opresión Sartre anota que hay factores que contradicen este "tranquilo universo" de las relaciones amo/esclavo. Y enumera tres:

- a) La libertad intraconciencial.
- b) El trabajo.
- c) La miseria, la dependencia y el hambre.

En relación con el tema de la opresión de la mujer, nos interesan la libertad intraconciencial y la dependencia.

A) La libertad intraconciencial -dice Sartre- se produce en el momento en que el esclavo toma conciencia de que se le considera esclavo y de que aprende su forma de ser esclavo de otros. En este momento, entran en conflicto en el interior de su conciencia estos dos aspectos de su conocimiento de sí mismo: aquel por el que cree solamente en este universo servil y aquel otro que cuestiona el primero mostrándole que, como esclavo, es un objeto (porque está

⁶³ Se refiere Sartre, una vez más, a la fase del espejo conceptualizada por Lacan.

⁶⁴ Ibid., pág. 400.

sometido por los "otros" a trabajos agotadores, porque hay valores que le son prohibidos y porque su ignorancia le mantiene en la abyección frente al amo).

Es evidente que la mujer experimenta, y con mayor intensidad que el esclavo, si cabe, este fenómeno de la libertad intraconciencial. Ahora bien, ¿de qué le sirve? ¿Qué hacer con ella? Según Beauvoir:

"A une femme qui entend vivre sa situation dans la lucidité, dans l'authenticité, il ne reste souvent d'autre secours qu'un orgueil stoïque. Parce qu'elle dépend de tout et de tous, elle ne peut connaître qu'une liberté toute intérieure, donc abstraite"⁶⁵)

Lo mismo piensa Sartre del esclavo que se descubre como esclavo. Esa libertad intraconciencial -nos dice- no puede concretarse más que en un proyecto liberador; de lo contrario, se convierte en la libertad abstracta del estoico. A efectos prácticos, en cuanto libertad interior a la conciencia, no se traduce en otra conducta diferente de cumplir su función, con lo cual el amo no percibe la diferencia que pueda haber entre el esclavo que, creyéndose esclavo, se comporta como tal y aquél que, sabiéndose "libre en sus cadenas", no lo traduce en ninguna acción concreta.

Ahora bien, ¿se le ofrece al esclavo alguna alternativa de puesta en cuestión de esta situación de dependencia que él mismo contribuye a sostener? En la práctica no le está permitido ningún proyecto que provoque una inversión de la situación de opresión en que vive. La rebelión será la única salida de la esclavitud. Pero esta alternativa nos lleva a otro terreno que Sartre analizará más adelante. Lo que ahora nos ocupa es el análisis del componente de complicidad entre oprimido y opresor que antes nos había señalado como una de las condiciones ontológicas de la opresión.

Siendo así las cosas, Sartre procede, a través de análisis fenomenológicos, a establecer dos tipos de relación opresor/oprimido que constituyen ambas figuras de la mala fe: la una representada por la actitud estoica, la otra, por la actitud de resignación del esclavo.

En la primera de ellas, "la libertad intraconciencial del esclavo sólo puede canalizarse en el plano de la imaginación; su proyecto de liberación únicamente habrá de ser soñado, pues las condiciones reales y concretas de la misma no están dadas. La transcendencia del amo termina siempre por dejar en suspenso cualquier intento del esclavo por cuestionar el mundo en el que le ha correspondido vivir. La libertad intraconciencial permanecerá en el nivel de la *abstracción* dándose así las condiciones para derivar en una *postura estoica*"⁽⁶⁶⁾.

En esta figura el esclavo se queda sólo "en una *tentativa imaginaria* de evasión". Y reafirma, sin proponérselo, "su carácter de *objeto* para el amo". Como contrapartida, se libera "de la *angustia* y el *abandono* que siempre acompañan a la *acción* libre". Su actitud es, en cualquier caso, de complicidad porque "no propone nada concreto para *hacer*. Los valores del universo del amo permanecen intactos. Nada se ha movido en el *cosmos* señorial mientras el *pensamiento* del esclavo lo ha derrumbado todo"⁽⁶⁷⁾. Tal inmersión en la pura abstracción encubre un deseo de *universalidad* pues, en efecto, la libertad intraconciencial del esclavo se sitúa en el plano -señala Sartre- donde el esclavo es hombre como el señor; allí donde no existe ni este esclavo, ni este señor determinado, sino sólo "la pure possibilité abstraite d'avoir conscience (de) soi. Et par l'affirmation de cette pure possibilité abstraite, l'esclave réalise l'adhésion concrète à l'ordre établi par le Maître. Précisément parce qu'il est indifférent qu'on soit maître ou esclave (...) il faut accepter dans l'indifférence le monde de l'esclavage"⁽⁶⁸⁾

El resultado es que "la *complicidad* con el amo se acentúa; hay huida de lo concreto hacia lo abstracto que devuelve al que huye a su cruda realidad atando con mayor fuerza los lazos de su dependencia"⁽⁶⁹⁾. El esclavo estoico, en vez de "*asumir* su condición de esclavo, sueña con su libertad en una actitud de aceptación y quietismo (...) evasión imaginaria, indistinguible de una adhesión al orden del amo"⁽⁷⁰⁾. Para Sartre, como señala Troncoso, esta actitud

⁶⁶ C.H. Troncoso: Tesis citada, pág. 361.

⁶⁷ Todo el texto entrecomillado es de C.H. Troncoso, ob. cit. pág. 361.

⁶⁸ C.P.H., pág. 402. Citado por Troncoso en Ibid., pág. 362.

⁶⁹ Loc. cit.

⁷⁰ Loc. cit.

estoica tipifica la actitud de puesta en cuestión -cuestionada a su vez por el amo- presente en todo esclavo.

No obstante, la complicidad opresor/oprimido alcanza su punto álgido en la resignación, la siguiente figura de la mala fe que Sartre analiza, y cuyo caldo de cultivo es, precisamente, el estoicismo⁽⁷¹⁾. La resignación es asimilada por Sartre a la *complicidad radical*, señala Troncoso. En efecto, mientras que la actitud del estoico es de "negación evasiva de la situación, la resignación representaría un esfuerzo del hombre por transmutar la situación intolerable e 'inhumana' en 'una condición humana y una sabiduría'"⁽⁷²⁾.

En la resignación hay un intento de *asumir* la situación -frente a la actitud estoica de *evadirla*- sólo que esta asunción es una mistificación porque en ella la propia libertad del esclavo se mistifica a sí misma ya que aunque "esta elección que el esclavo hace supone elegir *libremente* las limitaciones que su condición implica -inesencialidad y dependencia- (...), no se trata de la libertad del esclavo sino de la del amo, expresada solapadamente a través de los *valores* que, a su vez, no son sino el disfraz de las coacciones que emanan de él"⁽⁷³⁾. Así pues, "en la resignación el esclavo trata de vivir como hombre su condición de sub-hombre. Pero debido a que su sub-humanidad no resulta suprimida mientras el amo ejerza su dominio sobre él, la manera de vivirse como hombre se reducirá a la *elección* que hace de sí mismo como sub-hombre, pues lo que precisamente caracteriza a un hombre es la libre elección"⁽⁷⁴⁾.

Como señala Troncoso, en cierto modo el esclavo se pone, en esta figura, al mismo nivel que el amo, pues, al aceptar los *valores* del amo, comparte con él los mismos fines: la obediencia a los valores del amo le ahorra la angustia de la libertad. Y trae al propósito un texto referido a la esclavitud y a la situación de los negros de América que ilustra bien esta actitud de resignación: "(L'esclave) vit sans angoisse dans l'univers de l'enfant. Il peut être *insouciant* parce que les valeurs sont sûres. Il est en deçà de l'angoisse et de

⁷¹ Sartre no la concibe, al modo hegeliano, como una figura históricamente posterior sino como una posición a la que se accede por deslizamiento de la anterior y desde la que se puede "volver" al estoicismo.

⁷² Troncoso, ob. cit. pág. 373.

⁷³ Ibid., pág. 375.

⁷⁴ Loc. cit.

l'esprit de sérieux dans l'univers de sérieux des autres où il est sans responsabilité"(75).

La cita de Sartre nos sirve de mediación para pasar a señalar la similitud entre estas figuras sartreanas de la mala fe en la esclavitud "institucional" y las relaciones de complicidad de la mujer con su opresor en la sociedad patriarcal que describe Beauvoir en numerosos lugares de *Le Deuxième Sexe*. Troncoso subraya la afirmación de Sartre según la cual el esclavo se encuentra "más acá" del espíritu de seriedad, lo cual indica que, aunque sirve a los mismos valores que el amo, "lo hace por su mediación". Su respeto del "contrato" con el opresor se traduce en una obediencia ciega "bajo el ropaje de la complicidad y, por ende, de la mala fe, en la figura de la resignación"(76).

Estas actitudes tienen homología con las de la mujer que, en la medida en que es cómplice, *consiente* en permanecer en la inmanencia, acepta los valores del varón sin cuestionarlos y elude así hasta el *espíritu de seriedad*, se sitúa también "más acá" de él, reduciéndose a sí misma al papel de objeto, a mero ser *en sí*.

Pero hemos de puntualizar que las figuras beauvoirianas de la mala fe no son homologables "à part entière" con las figuras sartreanas de la esclavitud "institucionalizada". No lo son, **en primer lugar**, porque las figuras que describe Beauvoir tienen una raíz cultural, no ontológica: ella se sitúa en la perspectiva del género, para decirlo con un término del feminismo actual; mientras que en Sartre las figuras tienen una raíz ontológica, su perspectiva es transcendental. Y, **en segundo término**, las figuras sartreanas tienen un alcance universal: pretenden dar cuenta, fenomenológicamente, del entramado de las relaciones opresor/oprimido y ser exhaustivas. Por el contrario, las de Beauvoir -debido a la perspectiva cultural que adopta y al marco general desde el que aborda la opresión, que es un marco específicamente moral, en el que la opresión es considerada como una injusticia infligida por un grupo genérico sobre el otro- se centran solamente en el tiempo histórico sobre el que se sitúa su investigación y, por tanto, no pretenden ser exhaustivas. Su intención no es tanto describir el fenómeno como denunciar la injusticia de los hechos. Ella describe, como Sartre, "salidas" ilegítimas -desde el punto de vista de la moral

75

Loc. cit. pág. 377. Cita del Apéndice II de *C.P.M.*, pág. 395.

76

Loc. cit. pág. 378.

ontológica- de situaciones de opresión. Y las tematiza en forma de tipologías, como lo hizo en *Pour une morale de l'ambiguïté* con las actitudes inmorales. Los "tipos" de mujeres que describe representan también, como allí, diferentes posiciones con respecto al falseamiento del libre ejercicio de la transcendencia. Pero los rasgos de los diferentes tipos no se corresponden linealmente con los rasgos del esclavo estoico o del esclavo resignado. En la *enamorada* hay rasgos de resignación⁽⁷⁷⁾. Pero también en la *mística*⁽⁷⁸⁾. Y en la *coqueta*, desde el momento en que se asume como mujer-objeto. Mientras que en la mujer en general, en el momento histórico en que Beauvoir analiza su situación, encontramos rasgos del esclavo estoico.

Detengámonos ahora en las figuras beauvoirianas de la mala fe de la oprimida. Hay en *Le Deuxième Sexe* al menos tres modos de presentación de la mala fe en el terreno de la vivencia de la condición femenina.

1). La mala fe en el aprendizaje de ser mujer.

Denominamos así al tipo de mala fe que Beauvoir describe como aquél que se manifiesta entre la aceptación y el rechazo en el aprendizaje y en el ejercicio de unas pautas de comportamiento que se le imponen a la mujer en la sociedad patriarcal y que a duras penas asimila - y si lo hace es porque no se le ofrece otra alternativa-, pero que siempre vive conflictivamente y, en este sentido, son o están muy cercanas a la neurosis. Se trata, por ejemplo, de las conductas referidas por Beauvoir cuando describe la educación de la muchacha, en la Primera parte del II volumen de *Le Deuxième Sexe*. Allí explica cómo, mientras durante la infancia, a pesar de las diferencias anatómicas, que ya empiezan a ser objeto de categorización cultural desventajosa para ella, la niña todavía podía captarse como individuo autónoma, al llegar a la pubertad es cuando el proceso de la alienación se hace efectivo: la pubertad se le presenta como una transición a la vida adulta en la cual su objetivo es realizarse en el Otro, que es el hombre. Para el chico, la chica será un elemento de su vida; para la chica, el chico será mucho más; será el Príncipe Encantado que tiene la clave de su felicidad. A sus ojos el hombre encarna el Otro; también para el hombre es ella lo Otro: sólo que para ella, él será el Otro esencial; para él, ella será

⁷⁷ "L'amour chez la femme est une suprême tentative pour surmonter en l'assumant la dépendance à laquelle elle est condamnée; mais même consentie la dépendance ne saurait se vivre que dans la peur et la servilité". *D.S.*, II, Tercera parte, capítulo XII. *L'amoureuse*, pág. 506.

⁷⁸ "Elle essaie de rejoindre l'amant par la technique habituelle chez l'amoureuse; par l'anéantissement. 'Je n'ai qu'une seule affaire qui est d'aimer, m'oublier et m'anéantir', écrit Marie Alacoque". *D.S.*, II, Tercera parte, capítulo XIII, pág. 514.

la Otra inesencial.

El hecho de no poseer la misma fuerza física que los varones y de que sus servidumbres fisiológicas le molesten son, en el marco de la ideología patriarcal, condicionantes que refuerzan, en la pubertad y la juventud, la pasividad en la mujer. Ahora bien, la razón de esa pasividad, del sentimiento de derrota que siente la adolescente frente al adolescente, es que ella no se piensa responsable de su futuro porque se le ha hecho crecer en la ideología de que no lo es: el macho es quien lleva el timón, toma las decisiones y elige mujer; elige a la que tiene poca iniciativa, es sumisa, huera y, en suma, *femenina*. La jovencita vive una contradicción entre su condición propiamente humana y su destino como mujer:

"Et c'est pourquoi l'adolescence est pour la femme un moment si difficile et si décisif. Jusqu'alors elle était un individu autonome: il lui faut renoncer à sa souveraineté. Non seulement elle est déchirée comme ses frères, et d'une manière plus aiguë, entre le passé et l'avenir; mais en outre un conflit éclate entre sa revendication originelle qui est d'être sujet (...) et d'autre part ses tendances érotiques et les sollicitations sociales qui l'invitent à s'assumer comme objet passif".⁽⁷⁹⁾

En primer término, se produce un conflicto entre el narcisismo de la joven-cultivado mediante la educación- y las experiencias a las que su sexualidad la destina. El conflicto consiste en que la mujer no acepta ser lo inesencial sino a cambio de encontrar lo esencial a través de su abdicación. Quiere ser un tesoro fascinante, no una cosa que se pueda poseer. Le gusta provocar al macho, pero si nota que suscita deseo en él, retrocede con desagrado; en la medida en que se siente responsable de sus encantos, le entusiasma tener éxito con los varones; pero en tanto sus rasgos, sus formas, su cuerpo son algo que no depende de ella, los sustrae a esa libertad extraña e indiscreta que los desea.

"C'est là le sens profond de cette pudeur originelle, qui interfère de manière déconcertante avec les coquetteries les plus hardies".⁽⁸⁰⁾

⁷⁹ D.S., II, Primera parte. Capítulo III, pág. 89.

⁸⁰ D.S., II, Primera parte. Capítulo segundo, pág. 107.

Es el conflicto entre existir para otro, fin para el que ha sido educada y hacia el que ha encauzado sus ilusiones la ideología patriarcal, y existir para sí, lo que como ser humano anhela. La jovencita vive el desgarró interior entre una inclinación y la otra. Por eso, su actitud más propia es la del rechazo: el rechazo es la clave de la mayor parte de sus conductas. No acepta el destino que la sociedad le asigna pero, por otro lado, no lo ahuyenta positivamente:

"Chacun de ses désirs se double d'une angoisse: elle est avide d'entrer en possession de son avenir, mais elle redoute de rompre avec son passé; elle souhaite "avoir" un homme, elle répugne à être sa proie(...) Aussi est-elle vouée à la mauvaise foi et à toutes ses ruses; elle est prédisposée à toutes sortes d'obsessions négatives qui traduisent l'ambivalence de désir et de l'anxiété".⁽⁸¹⁾

Beauvoir señala la relación entre sado-masquismo y mala fe como una característica de la adolescente que, sin embargo, no hace presa en el adolescente:

"Quand un jeune garçon est en révolte contre son père, contre le monde, il se livre à des violences efficaces; il cherche querelle à un camarade, il se bat, il s'affirme à coups de poing comme sujet: il s'impose au monde, il le dépasse. Mais s'affermir, s'imposer est interdit à l'adolescente (...). Destinée à être une proie passive, elle revendique sa liberté jusque dans le fait de subir douleur et dégoût (...). Masoquiste, puisque dans ses conduites elle accueille la douleur, elle est surtout sadique: en tant que sujet autonome, elle fouaille, bafoue, torture cette chair dépendante(...). Car elle ne choisit pas en toutes ces conjonctures de refuser authentiquement son destin. Les manies sado-masochistes impliquent une fondamentale mauvaise foi: si la fillette s'y livre, c'est qu'elle accepte, à travers ses refus, son avenir de femme; elle ne mutilerait pas haineusement sa chair si d'abord elle ne se reconnaissait pas comme chair".⁽⁸²⁾

Mientras que:

"L'attitude de la jeune fille se définit essentiellement par le fait que, dans les ténèbres angoissantes de la mauvaise foi, elle refuse, en

81 D.S., II. Primera parte. Capítulo segundo, pág. 108.

82 D.S., Ibid., págs. 110-11.

l'acceptant le monde et son propre destin"⁽⁸³⁾

La connotación de angustia como un componente anímico de la mala fe parece una contradicción en los términos, ya que en Sartre la mala fe es una conducta de escamoteamiento de la libertad y, por tanto, de la angustia que el ejercicio de la libertad lleva aparejada, aunque pueda implicar un componente anímico de "malestar".

A nuestro modo de ver, la idea que emerge a través de estos prolijos análisis -en los que Beauvoir, siguiendo su peculiar trazo discursivo de contraposición de situaciones y argumentos discurre como en zig-zag- es que la mala fe de la mujer es la mala fe del débil, del que no tiene alternativas de escape⁽⁸⁴⁾; es la respuesta angustiosa de quien está atrapada en las tinieblas de una situación condicionada sociológica e históricamente. ¿De qué otro modo hemos de entender las continuas reflexiones que intercala en sus descripciones de la formación y situación de la mujer, como la siguiente?:

"On voit que tous les défauts que l'on reproche à l'adolescente ne font qu'exprimer sa situation. C'est une pénible condition que de se savoir passive et dépendante à l'âge de l'espoir et de l'ambition, à l'âge où s'exalte la volonté de vivre et de prendre une place sur terre; c'est dans cette âge conquérant que la femme apprend qu'aucune conquête ne lui est permise, qu'elle doit se renier, que son avenir dépend du bon plaisir des hommes. Sur le plan social comme sur le plan sexuel de nouvelles aspirations ne s'éveillent en elle que pour se trouver condamnées à demeurer inassouvies; tous ses élans d'ordre vital ou spirituel sont aussitôt barrés. On comprend qu'elle ait peine à rétablir son équilibre. Son humeur instable, ses larmes, ses crises nerveuses sont moins la conséquence d'une fragilité physiologique que le signe de sa profonde désadaptation".⁽⁸⁵⁾

Estas conductas, lo mismo que tantas otras descritas en el capítulo III, dedicado a la iniciación sexual, y en el V, dedicado a la mujer casada, son un

⁸³ D.S., Ibid., pág. 113.

⁸⁴ En este sentido tiene la mala fe de la mujer unas veces rasgos de la "bêtise", y otras de "l'exigence" o del "appel", figuras sartreanas también descritas en C.P.M. al filo del análisis de las relaciones humanas no institucionalizadas como lo era la esclavitud.

⁸⁵ D.S., II, loc. cit., pág. 117.

ponente de ese juego ambivalente entre el sometimiento y la rebelión, el consentimiento a la opresión y la frustración de no poder realizarse como transcendencia al que se ve abocada la mujer en la sociedad patriarcal.

Pero todas ellas están marcadas por una situación -la de la mujer- que no es parangonable a ningún otro tipo de situaciones en la sociedad occidental en la época en que Beauvoir lleva a cabo su estudio: en otro lugar de *Le Deuxième Sexe* declara que la situación en que se encuentra la mujer es inferior a la del negro americano⁽⁸⁶⁾ porque, mientras el negro tiene que luchar porque se le reconozcan los mismos derechos que a los blancos, la mujer ha de luchar antes porque se le reconozca su estatuto de ser humano al mismo nivel que el varón. El modo que la situación de la mujer es aquella que menos margen deja a la acción transcendente propiamente humana. Si bien es cierto que -como en nuestro comentario de *Pour une morale de l'ambiguïté* indicamos a propósito de su discrepancia con Sartre en la teoría de la situación- en la obra que ahora nos ocupa encontramos reflexiones intercaladas en el sentido, bien de que el hombre tampoco sabe liberarse, bien de que, "en algunos casos", la mujer "se libera". Pero se trata de peripecias puntuales, generalmente rasgos de alguna heroína de la literatura, que aparecen como excepciones en este universo cerrado a la libertad que es el de la mujer⁽⁸⁷⁾. Por eso nos parece más correcto interpretar que sigue manifestándose en Beauvoir una vacilación en el uso de su propia noción de situación, la cual se ve reforzada por su estilo de argumentación, tal como puede apreciar en este pasaje:

"On voit que l'ensemble du "caractère" de la femme: ses convictions, ses valeurs, sa sagesse, sa morale, ses goûts, ses conduites, s'expliquent par sa situation. Le fait que sa transcendance lui est refusée lui interdit normalement l'accès aux plus hautes attitudes humaines: héroïsme, révolte, détachement, invention, création; mais chez les mâles mêmes elles ne sont pas si communes. Il y a beaucoup d'hommes qui sont, comme la femme, confinés dans le domaine d'intermédiaire, du moyen inessentiel

⁶ II. Primera parte. Capítulo primero, pág. 47.

⁷ Algunas teóricas del feminismo le han reprochado precisamente, a propósito de esto, el haberse mostrado excesivamente exigente con las mujeres, indicando que, en cuanto se entrevé una posibilidad de liberación, hay que entender que la que no se libera es por mala fe. Nos parece, sin embargo, una interpretación restrictiva, que adolece de una lectura de Beauvoir desde Sartre. Tal es el caso de M. Le Doeuff, quien expresa esta opinión en la obra citada, L'étude et le rouet.

(...) les hommes des classes que précisément on appelle 'moyennes'".⁽⁸⁸⁾

2). La mala fe de la mujer-objeto y de la que se precia de serlo: la coqueta y la hetaira.

Denominamos así a lo que podemos considerar un sentido más consolidado de mala fe en la conducta de la mujer que, asumiendo su condición de objeto, intenta dominar: la coqueta; y de la de aquella que "pone a precio su persona": la hetaira.

La coqueta representa el grado máximo de asunción del papel de objeto: si, como otra, la mujer es equiparable al objeto, la manera de arreglarse y vestirse puede aumentar su valor intrínseco. Muchas mujeres se prostituyen o "se dejan ayudar" para vestirse: un traje nuevo es, para ellas, como una fiesta. El maquillaje y el peinado tienen el valor de una obra de arte. El deporte, la gimnasia, el masaje, los regímenes alimenticios les permiten modelar su cuerpo y representan para ellas una especie de liberación ante la contingencia de la carne. En este sentido, la estrella de Hollywood es un triunfo sobre la naturaleza, sólo que, en manos del productor, sigue siendo un objeto pasivo.

La coqueta trata de conservarse como otras conservan los muebles y las confituras, y ello le hace enemiga de su propia existencia: la buena comida es un peligro para su línea, el vino estropea el color de la tez, el sol envejece la piel, la risa produce arrugas. La coqueta no solamente se aliena en las cosas, sino que quiere ser cosa y se siente en peligro en un mundo sin intermediarios: un traje que le sienta bien le da seguridad, pero, si no está perfectamente arreglada, se siente disminuida. Termina Beauvoir su descripción de la coqueta con los siguientes comentarios:

"Rares sont les coquettes superbes qui incarnent elles-mêmes les lois d'élégance, que nul ne peut prendre en faute parce que ce sont elles qui définissent par décrets le succès et l'échec; celles-là, tant que dure leur règne, peuvent se penser comme une réussite exemplaire. Le malheur, c'est que cette réussite ne sert à rien ni à personne".⁽⁸⁹⁾

⁸⁸ D.S. II. Segunda parte. Capítulo X, págs. 451-52.

⁸⁹ D.S. II. Segunda parte. Capítulo VII, pág. 356.

Hetairas son las mujeres que tratan, no sólo su cuerpo, sino toda su persona como un capital por explotar. A diferencia de las prostitutas, que comercian con su pura generalidad, las hetairas "venden" su singularidad. Si lo consiguen, pueden aspirar a altos destinos.

Sin embargo, su actitud es muy diferente a la del creador que se trasciende en su obra superando la situación y apelando al otro a un futuro abierto por la libertad que él crea⁹⁰). La hetaira no desvela el mundo; no abre ningún camino a la transcendencia humana. Al contrario, trata de capturarla para su provecho; por eso es conservadora y de mala fe:

"S'offrant aux suffrages de ses admirateurs, elle ne renie pas cette féminité passive qui la voue à l'homme: elle la doue d'un pouvoir magique qui lui permet de prendre les mâles au piège de sa présence, et de s'en nourrir; elle les engloutit avec elle dans l'immanence".⁹¹)

Las mujeres hetairas consiguieron siempre por estas vías cierta independencia; más que las matronas y las prostitutas en la antigüedad griega, y también en el Renacimiento. Con obstinada mala fe, estas mujeres a través de la explotación extrema de su feminidad se crean una situación casi equivalente a la de un hombre: se ganan la vida como un hombre y además viven en compañía casi exclusivamente masculina; están liberadas de costumbres y reglas y alcanzan en algunos casos -como lo fué el de Ninon de Lenclos- una singular libertad de pensamiento. Por lo demás, son la encarnación más seductora de los mitos masculinos: son conciencia encarnada más que cualquier otra mujer; son ídolos, inspiradoras, musas para los artistas plásticos y para los poetas; en ellas exploran los intelectuales la riqueza de la "intuición" femenina. A veces, utilizando al hombre como instrumento, las grandes hetairas, como las grandes matronas, ejercen funciones viriles. Otras veces, se liberan por la vía erótica: en estos casos, ningún hombre es definitivamente su amo, pero tienen una necesidad total del hombre; en definitiva, la hetaira y la cortesana *dependen* del hombre. Por eso la hetaira es una encarnación de la mala fe, tal vez la encarnación más depurada, dada la paradoja de que, explotando más a fondo que ninguna su feminidad, es la mujer aparentemente más "liberada" desde el punto de vista social. Pero es totalmente falsa:

⁹⁰ La figura del creador es también en Sartre una figura de la libertad que se contrapone a las de mala fe, como hemos consignado supra.

⁹¹ D.S., II. Segunda parte. Capítulo VIII, pág. 391.

"Toute la vie de l'hétaïre est une parade: ses paroles, ses mimiques sont destinées non à exprimer ses pensées mais à produire un effet. Elle joue à son protecteur la comédie de l'amour: par moments elle se la joue à elle-même".⁽⁹²⁾

Beauvoir ve la figura de la hetaira a medio camino entre las figuras del aventurero y del "hombre serio" descritas en *Pour une morale de l'ambiguïté* porque apunta a valores dados pero atribuye a su conquista tanto precio como a su posesión.

3) La mala fe como intento de liberación sólo individual: la narcisista, la enamorada y la mística.

La tercera forma en que se manifiesta la mala fe en las mujeres es descrita por Beauvoir en la III parte del segundo volumen de su investigación, que lleva el significativo título de *Justifications*. Se describen en esta parte tres tipos de mujeres que representan otros tantos intentos de conseguir la transcendencia desde la inmanencia, esto es, la liberación por vía individual. Se trata de la forma más mitigada de mala fe.

La primera de ellas es la narcisista. Sin suscribir las tesis de algunos psicoanalistas⁽⁹³⁾, Beauvoir piensa que el narcisismo es una actitud muy propiciada en la mujer por la ideología patriarcal y por ello muy frecuente.

Define el narcisismo como un proceso de alienación según el cual el yo se pone como fin absoluto y el sujeto se pierde en él. ¿Cómo llega la mujer al narcisismo? Por dos caminos convergentes: como sujeto, se siente frustrada, no puede realizarse a través de proyectos ni de fines, así que trata de captarse en la inmanencia de su persona; precisamente porque no son nada, multitud de mujeres limitan orgullosamente sus intereses de forma exclusiva a su yo y lo hipertrofian hasta confundirlo con el Todo.

Una vez más, la educación recibida es el condicionante: si la mujer puede proponer-se ante sus propios deseos es porque desde la infancia se ha visto a

⁹² D.S. II, *ibid.*, pág. 395.

⁹³ Por ejemplo, H. Deutsch, según la cual el narcisismo es la actitud fundamental de las mujeres. Beauvoir fue asidua lectora de Deutsch y se le ha reprochado estar influida por sus teorías, lo cual no estimamos cierto porque, al contrario, las discute.

sí misma como un objeto: su educación la ha encauzado a alienarse en la totalidad de su cuerpo. La educación ha propiciado en ella el desdoblamiento por la pasividad a que le aboca la cultura patriarcal, aunque en realidad no es posible ser *para-sí* positivamente *otra* ni captarse a la luz de la conciencia como objeto. Se trata de un desdoblamiento vivido en lo imaginario. Las mujeres -dice Beauvoir- recuerdan -y escriben sobre- su infancia más que los hombres. ¿Por qué? Porque en ese momento de su vida eran libres y autónomas, hacían proyectos de futuro. Luego, como esposas y madres, tienen un porvenir cerrado, son dependientes. Y entonces es cuando, algunas, se hacen narcisistas: sienten nostalgia por el ser humano que fueron y tratan de recuperar en el fondo de sí mismas a aquella niña ya muerta; reavivarse en ella buscando originalidades propias (su perfume preferido, su color, su flor); extasiarse ante su belleza o su miseria (la mujer más desgraciada del mundo, la esposa más incomprendida, la madre más dolorosa). Ya que no pueden realizarse en la vida real, hacen de sí mismas heroínas imaginarias.

La narcisista, alienándose en su doble imaginaria, se anonada. Lo malo es que, dada la imposibilidad de establecer una relación real entre uno mismo y su doble -porque el doble no existe- la narcisista, pese a su mala fe, conoce su nada. Sufre un fracaso radical al no poder captarse como totalidad, al no poder mantener la ilusión de ser en-sí y para-sí. Está condenada a huir-se hacia la multitud, el ruido, los otros. Su paradoja es que aspira a ser valorada por un mundo al que niega todo valor, ya que lo único válido a sus ojos es ella misma.

El segundo tipo es la enamorada. Antes de pasar a describir esta figura, hace Beauvoir una aclaración acerca de la vivencia del amor en hombres y mujeres.

Para la mujer, el amor es su vida misma -nos dice-; entendiendo el amor como "una donación total de cuerpo y alma", tal como lo definió Nietzsche, hace la mujer de él una "fe" sin condiciones. Para el hombre, sin embargo, es un objetivo; la mujer amada, ésta o aquella, no es más que un valor entre otros. Lo que se refleja en estas concepciones dispares del amor -declara Beauvoir a continuación, saliendo al paso de posibles malentendidos- es la diferencia de situaciones en que se encuentran hombre y mujer, no una ley de la naturaleza.

El hombre, un individuo que es sujeto, que es sí mismo, se esfuerza por ampliar su dominio sobre el mundo: actúa. La mujer, ser inesencial, no puede

descubrir lo absoluto en el seno de su subjetividad; abocada a la inmanencia, no puede realizarse en la acción. Encerrada en la esfera de lo relativo, su única aspiración es superar su ser hacia uno de esos seres superiores que son los hombres; perderse en cuerpo y alma en aquél que se le designa como lo absoluto; lo suyo es anonadarse ante él. El amor llega a ser para ella una religión.

Frente a los psicoanalistas y su afirmación de que la mujer busca en el amante la imagen de su padre (como prolongación de una imagen edípica infantil, etc), Beauvoir sostiene que busca al padre porque es hombre, no por ser padre; esto es, por haber sido el padre el hombre que, en su infancia, les daba seguridad, les protegía de los adultos. En otras palabras, las mujeres tratan, en el amor, de reproducir una situación donde han sido felices, colmadas:

"Ce qu'elle souhaite c'est rencontrer un plafond au dessus de sa tête, des murs qui lui cachent son délaissement au sein du monde, des lois qui la défendent contre sa liberté".⁽⁹⁾

La aspiración de la mujer es donarse a este hombre-dios que la colme de amor y que la justifique por su donación de sí misma. Este deseo de anodamiento encubre una ávida voluntad de ser. Una de las vías de realización de la unión con el amado, tal como la concibe la enamorada, es la servidumbre porque respondiendo a las exigencias del amante se siente necesaria y justificada. Ahora bien, la meta suprema, tanto del amor humano como del místico, es la identificación con el ser amado. Por eso no basta con servir al amado. El paso siguiente es la identificación con él: ver por sus ojos, leer los libros que él prefiere, adoptar sus opiniones, sus gestos, sus palabras: ser otra encarnación del amado; ser él. La suma felicidad para la enamorada es ser reconocida por el hombre amado como una parte de sí mismo, sentirse asimilada al "nosotros" que él pronuncia.

Pero, en el mejor de los casos, semejante felicidad es inestable. Una de las maldiciones que se ciernen sobre la mujer apasionada es que su generosidad se torna pronto en exigencia. Tras haberse alienado en otro, quiere recuperarse; necesita anexionarse a ese otro que detenta su ser. Se ha dado por entero a él pero, por eso mismo, precisa que él esté totalmente disponible para recibir semejante donación con dignidad. En otras palabras, exige dedicación exclusiva del amante, en reciprocidad a la suya; se convierte en una verdadera tirana del

amor. No consiente que el hombre sea otra cosa que su prisionero. Y, así, la enamorada vive en su carne la dolorosa paradoja de que en el amor cautivo se degrada la libertad en inmanencia: dos amantes que se destinan exclusivamente el uno al otro matan el amor y mueren de aburrimiento. La mujer es la primera que exige al hombre la acción; sin hazañas, no hay héroes. El amor idólatra, si es lúcido, es también desesperado. La dependencia que la mujer acepta viene de su debilidad, pero ¿cómo iba ella a encontrar una dependencia recíproca en el ser al que ama por su fortaleza?:

"L'amour chez la femme est une suprême tentative pour surmonter en l'assumant la dépendance à laquelle elle est condamnée; mais même consentie la dépendance ne saurait se vivre que dans la peur et la servilité".⁽⁹⁵⁾

La tercera figura es la mística. Mística es la que elige a Dios en vez de a un hombre para realizar su suprema vocación de mujer, que es amar. En todo caso, trata de salvar su existencia contingente uniéndola al Todo encarnado en una Persona soberana.

Las místicas, como las enamoradas, buscan realizar su amor por el anodamiento. A algunas les basta una experiencia interior consistente en éxtasis, visiones y diálogos con Dios. Otras sienten la necesidad de comunicarse con el mundo a través de acciones.

No obstante, señala Beauvoir -cuya apreciación de esta figura de la mística es, con mucho, la más positiva- lo mismo que el amor y el narcisismo, el fervor místico puede ser integrado en una vida independiente. Pero en sí, esos esfuerzos de salvación individual desembocan en fracasos: tanto si la mujer se relaciona con un ser irreal (su doble o Dios: narcisista o mística), como si crea una relación irreal con un ser real (enamorada), no posee dominio sobre el mundo; no se libera de su subjetividad; falsifica su libertad.

Sólo hay una manera de realizarse auténticamente; la de proyectarse, mediante una acción positiva, en la sociedad humana.

⁹⁵ D.S., II, *ibid.*, pág. 506.

Las similitudes de esta galería de personajes femeninos, alcanzados de diversas maneras por la mala fe, con las figuras de la mala fe del esclavo descritas por Sartre e incluso con la tipología establecida por Beauvoir en *Pour une morale de l'ambiguïté* quedan siempre marcadas por una distancia insoslayable: el rasgo diferencial de aquello que Sartre llamaba "desigualdad en la reciprocidad" y que Beauvoir denomina, mucho más radicalmente, ausencia de reciprocidad en la atribución de alteridad aplicada a la mujer.

Por eso hemos llamado fantasmas a estas manifestaciones de la mala fe en la mujer oprimida. Porque todos sus intentos de trascenderse, incluso los que revisten el ropaje de la mala fe, nos parecen como trasuntos en la oscuridad de lo que son las conductas de mala fe cuando se producen en un marco no trucado, es decir, en un ámbito donde las relaciones opresor-oprimido no son socialmente opacas o, al menos, reposan sobre una reciprocidad inicial, tal como la describe Sartre en la base de las relaciones amo/esclavo. Hay en *Le Deuxième Sexe* un capítulo entero titulado *Situation et caractère de la femme*⁹⁶) donde Beauvoir remacha, una vez más, que si desde los griegos hasta nuestros días se encuentran tantos rasgos comunes en las requisitorias dirigidas contra la mujer, es porque su condición ha sido prácticamente la misma y los cambios superficiales. Su condición es lo que se ha dado en llamar el "carácter" de la mujer, un ser que, según la tradición, se "apoltrona" en la inmanencia, tiene espíritu de contradicción, es prudente y mezquina, no tiene sentido de la verdad, ni de la exactitud, carece de moral, es utilitarista, mentirosa, histriónica, interesada. Todos estos rasgos son, en parte, ciertos -dice-. Ahora bien:

"Seulement les conduites que l'on dénonce ne sont pas dictées à la femme par ses hormones ni préfigurées dans les cases de son cerveau: elles sont indiquées en creux par sa situation"⁹⁷).

B) La dependencia.

Volvamos ahora a la dependencia como el otro factor distorsionante de las relaciones amo/esclavo -según la observación de Sartre- que recogíamos al comienzo de nuestro parágrafo en el grupo c) de los enumerados por él. A nosotros nos interesa, decíamos *supra*, por ser un factor que entra en el juego de las

⁹⁶ Ibid., II. Segunda parte, capítulo X.

⁹⁷ D.S., II. Segunda parte, capítulo V, pág. 422. Subrayado nuestro.

relaciones hombre/mujer. En efecto, añadimos ahora, es un factor omnipresente en las relaciones hombre/mujer en las sociedades patriarcales.

La dependencia -señala Sartre-, puede ser interpretada por el esclavo en un sentido doble: por una parte, sustituye a lo que Hegel llamaba miedo (el esclavo que ha nacido en la casa del amo no teme por su vida); pero, por otra parte, se traduce en una contradicción constante entre una libertad que intenta proyectar su propio futuro y que se ve alterada por la libertad del otro (es decir, del amo). Esta contradicción puede producir dos reacciones diferentes en el esclavo: una conciencia de sí como libertad que reivindica la liberación, o una huida en la irresponsabilidad, sucedáneo del miedo, en la cual encuentra justificación.

La segunda de las reacciones ha sido una actitud típica de la mujer en la sociedad patriarcal. Beauvoir toma buena nota de ella y la explica, después, en el siguiente pasaje:

"Le fait est que les hommes rencontrent chez leur compagne plus de complicité que l'opprimeur n'en trouve habituellement chez l'opprimé; et ils s'en autorisent avec mauvaise foi pour déclarer qu'elle a voulu la destinée qu'ils lui ont imposée. On a vu qu'en vérité toute son éducation conspire à lui barrer les chemins de la révolte et de l'aventure; la société entière -à commencer par ses parents respectés- lui ment en exaltant la haute valeur de l'amour du dévouement, du don de soi et en lui dissimulant que ni l'amant, ni le mari, ni les enfants ne seront disposés à en supporter la charge encombrante".⁽⁹⁸⁾

En cuanto a la primera reacción, la de reivindicar la liberación: ¿cómo se traduce en los hechos? ¿Qué camino le queda al esclavo para salir de la opresión? ¿Y a la mujer?

Sartre es radical en cuanto al esclavo:

"(...) s'il ne veut pas que toutes ses tentatives (...) ne se tournent en complicité de l'entreprise de déshumanisation de l'homme,

c'est le refus concret dans les actes du pouvoir du maître".⁽⁹⁹⁾

Si el rechazo no puede ser colectivo, la violencia puramente negativa bajo forma de "terrorismo anárquico" está justificada. También Beauvoir la justificaba en casos así en *Pour une morale de l'ambigüité*. ¿Y en el caso de la mujer? La salida sería el suicidio o el asesinato del marido: Beauvoir recoge un caso de asesinato en *Le Deuxième Sexe* y, por nuestra parte, podemos recordar que hace pocos años la prensa nos informaba de otro caso similar en nuestro país⁽¹⁰⁰⁾. Sin embargo, los tiempos están cambiando. Sartre constata que:

"Il faut des siècles de culture pour que l'opprimé projette de construire un ordre nouveau et considère l'ordre établi à partir de l'ordre qu'il veut établir"⁽¹⁰¹⁾

Es decir, se requiere un lento proceso histórico de maduración para que el esclavo se sienta solidario, en su condición, con los otros esclavos -se sienta como el mismo a ellos en la opresión- y conciba la idea de una liberación colectiva en un proyecto revolucionario.

Los siglos han pasado para el esclavo y también para la mujer. En *Le Deuxième Sexe* se dice. Y el mismo libro de Beauvoir ha sido, a la vez, un testimonio y una preciosa contribución a la aceleración del proceso.

5. La liberación de los oprimidos.

Le Deuxième Sexe no es un programa de liberación de la opresión, sino una investigación sobre la situación de opresión en que vive la mujer en la sociedad patriarcal. Hay allí, sin embargo, algunas indicaciones sobre las vías de liberación. La fundamental es la que afirma que tal liberación no puede lograrse si no es colectivamente⁽¹⁰²⁾. Sartre, sin embargo, sí trazó un programa de liberación de la opresión que es una buena prolongación de sus análisis de los *Cahiers pour une morale*: nos referimos a su ensayo *Orphée noir*, que sirvió de

⁹⁹ *C.P.M.*, pág. 412.

¹⁰⁰ El caso de Neus Soldevila.

¹⁰¹ *C.P.M.*, pág. 415.

¹⁰² Contrariamente a lo que ha escrito M. Le Doeuff, en diversos lugares de *D.S.* insiste en ello Beauvoir. Cfr., por ejemplo, *D.S.*, II, págs. 570, 455.

prólogo a la *Antologie de la nouvelle poésie noire et malgache* de L. Sedar Senghor.⁽¹⁰³⁾

Nos parece de sumo interés este trabajo de Sartre porque vemos en el programa que allí diseña una prefiguración de las fases que también está recorriendo el movimiento feminista después de *Le Deuxième Sexe*, movimiento en el que, como es sabido, Beauvoir colaboró activamente a partir de la década de los setenta.

Allí Sartre concibe la salida de la opresión de los negros como un movimiento revolucionario, por tanto, colectivo y bosqueja las fases que ha de atravesar hasta lograr consumarse.

La primera fase consiste en tomar conciencia de la negritud: el negro es víctima -como el trabajador blanco- de la estructura capitalista de nuestra sociedad. Esta situación le hace sentirse solidario con las clases europeas oprimidas como él y le mueve a proyectar una sociedad sin privilegios en la cual el color de la piel sea un rasgo sin importancia.

Ahora bien, continúa Sartre, si la opresión es una, sin embargo, se "circunstancia"⁽¹⁰⁴⁾ en función de las condiciones geográficas e históricas. En este caso, el negro es víctima de la opresión en tanto que negro, a título de indígena colonizado o de africano deportado. Y si se le oprime por causa de su raza, será, en primer lugar, de su raza de lo que habrá de tomar conciencia. Toma de conciencia, la del negro, que no admite paliativos, ni disimulos, como puede ser el caso del judío renegar de su condición en abstracto declarándose hombre entre los hombres. Al negro no se le ofrece este subterfugio de la mala fe como pretensión de quemar etapas. El negro está obligado a la autenticidad:

"(...) insulté, asservi, il se redresse, il ramasse le mot de "nègre" qu'on lui a jeté comme une pierre, il se revendique comme noir, en face du blanc, dans la fierté"⁽¹⁰⁵⁾

103 Publicado, más tarde, con el mismo título, en *Situations III*. París, Gallimard. N.R.F., 1949.

104 Neologismo sartreano de sumo interés en la medida en que, aplicado a la opresión de las mujeres, nos permite entender cómo, siendo tan opresión como la del negro y la del esclavo, reviste, sin embargo, caracteres específicos y, por tanto, no es asimilable totalmente a aquellas.

105 Ob. cit., pág. 237.

La unidad final que aglutine a todos los oprimidos en una misma lucha habrá de ser precedida en las colonias -prosigue Sartre- por lo que denomina "el momento de la separación o de la negación": una suerte de racismo anti-racista, el único camino que puede llevar a la supresión de las diferencias raciales.

Tal conciencia de raza se construye, en primer término, sobre el alma negra o, dicho en otras palabras, sobre cierta cualidad subyacente al comportamiento y al pensamiento del negro que es denominada "negritud".

La "negritud" es, así, como el momento de transición de una progresión dialéctica, cuya tesis es la afirmación teórica y práctica de la supremacía del blanco. La antítesis -el momento de la negatividad- es la posición de la negritud como valor; como momento de transición, se pone para destruirse, es paso y no término, medio y no fin: en el momento en que los Orfeos negros estrechan más fuertemente a esta Eurídice, sienten que se desvanece entre sus brazos. La negritud se reviste de belleza trágica en la poesía. La negritud es:

"l'unité vivante et dialectique de tant de contraires (...) un Complexe rebelle à l'analyse (...) une subjectivité qui s'inscrit dans l'objectif".⁽¹⁰⁶⁾

Por todo ello, dice Sartre, sólo en la poesía encuentra su expresión.

Afirmaciones de Sartre en este texto, tales como: "tal conciencia (...) se construye sobre ciertas cualidades subyacentes al comportamiento y al pensamiento (...)" y estas últimas frases transcritas nos parecen sumamente significativas y plenamente susceptibles de transposición a las reivindicaciones feministas constituídas como movimientos en los países europeos, en la década de los setenta.

Como ha expresado Cèlia Amorós⁽¹⁰⁷⁾, pensamos que el primer momento de la emancipación de la mujer estaría constituido por su afirmación como individuo frente al Otro, despegándose del "nos-objeto" -correlato de la mirada, en el sentido sartreano,- el cual correspondería a los planteamientos de *Le Deuxième Sexe*. El segundo corresponde a su afirmación como colectivo -su constitución en

¹⁰⁶ Ob. cit., pág. 284.

¹⁰⁷ En su intervención en el Seminario: Feminismo e Ilustración, curso 1990-91, sesión del 13.12.90.

"nos-sujeto"- reivindicando la "feminidad" en la asunción de que es un momento que ha de desaparecer, como el de la "negritud", en el caso del negro; pero un momento que incluye una complejidad resistente al análisis porque, efectivamente, es complejo establecer en qué consiste la feminidad como conglomerado de valores y anti-valores constituídos bajo la designación y el poder del Otro.

Ahora bien, como indica Amorós, ello reviste, en el caso de las mujeres, no ya una figura de poesía, no ya la personificación en un vate -como señala Sartre en su opúsculo-, sino la forma de un discurso sobre el Otro (en este caso, los varones) al que se objetiviza, se designa, se *mira*. Se trata de considerar a los varones, y a su propio discurso de dominación, como objeto de análisis y de crítica.

Es en este momento de la dialéctica donde se situaba Beauvoir en los setenta, según declaraba en diversas entrevista e intervenciones públicas¹⁰⁸. En este tiempo, Beauvoir volvía sobre sus planteamientos de *Le Deuxième Sexe* declarando que ahora ya no pensaba que la lucha por la liberación pudiese hacerse codo con codo con los hombres, sino que era preciso distanciarse para afirmarse como sujetos independientes, reivindicarse, como mujeres, contra los hombres.

Para terminar, queremos recoger los puntos de confluencia de ambos pensamientos -el de Sartre y el de Beauvoir- trayendo al final de nuestro capítulo algunos datos de la entrevista que Beauvoir hizo a Sartre en la revista *L'Arc*, en 1975¹⁰⁹. La entrevista comienza con esta pregunta de Beauvoir:

"Eh bien, Sartre, je voudrais vous interroger sur la question des femmes; (...) Comment se fait-il que vous ayez parlé de tous les opprimés: des travailleurs, des Noirs, dans *Orphée noir*, des Juifs, dans *Réflexions sur la question juive*, et que vous n'ayez jamais parlé des femmes? Comment expliquez-vous ça?"

En ella se tocan varios temas concernientes al feminismo en su momento:

1. En primer lugar, la cuestión de la ambivalencia de Sartre respecto al feminismo en sus relaciones con las mujeres: manteniendo una relación de igual

¹⁰⁸ Por ejemplo, en la entrevista hecha a Sartre, de la que nos ocupamos a continuación.

¹⁰⁹ *L'Arc*, n° 61, 1975, págs. 3-12.

a igual con Beauvoir -porque la estima igual a él; en definitiva, porque no es el tipo de la mujer oprimida-; de superior a inferior con la mayoría de las otras mujeres -que no dan la talla de independientes y liberadas-. Actitud representativa de la que se da entre los hombres no declaradamente machistas.

2. La diferenciación entre opresión femenina y opresión de clase y las relaciones e interferencias entre ambos tipos de opresión.

3. El reconocimiento de la especificidad de la lucha femenina, por parte de Sartre, y de que es una lucha primaria y más general que la lucha de clases; de que, si hay contradicción entre las clases y contradicción entre los sexos, la segunda es una contradicción mayor y la primera es contradicción menor.

4. La relación entre los dos objetivos del movimiento de liberación feminista: promoción e igualdad.

"D'une part; nous sommes -dice Beauvoir- pour une société égalitaire, avec abolition non seulement de l'exploitation de l'homme par l'homme, mais des hiérarchies, des privilèges, etc. D'autre part, nous voulons accéder aux mêmes qualifications que les hommes, avoir les mêmes chances au départ, avoir les mêmes salaires, les mêmes chances dans une carrière, les mêmes possibilités d'arriver au sommet de la hiérarchie. Il y a là une certaine contradiction"¹¹⁰)

La contradicción existe, responde Sartre, porque hay jerarquía. Me parece legítimo que las mujeres se unan en la lucha por alcanzar la igualdad absoluta con los hombres y abolir las jerarquías; pero, mientras la jerarquía exista, creo que las mujeres deben también demostrar a los hombres que son capaces de alcanzar los puestos más altos y ejercer las mismas profesiones que ellos. ¿Que estas mujeres pueden ser utilizadas como coartada para que los hombres digan: "si podeis alcanzar los mismos puestos, no digais que se os trata como inferiores"? Sí, es un riesgo que existe. Pero creo que, en la situación actual, es imposible concebir una calificación que no conduzca a puestos de poder¹¹¹).

¹¹⁰ Ibid., pág. 10.

¹¹¹ En este sentido, el procedimiento de las "cuotas" como forma de superación de la "mujer-coartada" nos parece muy acertado y creemos que ha resultado ser bastante eficaz en nuestro país.

5. ¿Deben las mujeres rechazar por entero el universo masculino, o deben buscar un lugar en él?

Esta cuestión nos lleva a plantearnos si existen valores específicamente femeninos. En otras palabras, la cuestión de la "feminidad". Si bien no admitimos la idea de que existe una naturaleza femenina -ni el uno, ni el otro-, dice Beauvoir, ¿no es cierto que el estatuto de opresión de la mujer ha desarrollado en ella ciertos defectos y ciertas cualidades que difieren de las de los hombres?

Ciertamente, responde Sartre. De hecho, la opresión hace que las mujeres no sean presa de algunos defectos masculinos; por ejemplo, son menos "cómicos" que los hombres. La mujer, en tanto que oprimida, es, en cierto modo, casi más libre que el hombre. Dispone de menos principios a los que atenerse; y por ello mismo es menos respetuosa con supuestos principios.

"Donc, vous dites que vous approuvez la lutte féministe?" -termina Beauvoir.

Absolument -responde Sartre-. Et je considère comme tout à fait normal que les féministes ne soient pas d'accord entre elles sur certains points (...) c'est normal pour un groupe qui en est au degré où vous êtes. Je pense aussi qu'elles manquent de base dans la masse, et leur travail, aujourd'hui, me paraît être de la gagner. A cette condition, la lutte féministe pourrait ébranler la société d'une manière qui la bouleverserait complètement, tout en s'alliant toujours à la lutte des classes".⁽¹¹²⁾

CAPITULO TERCERO. EXISTENCIALISMO Y PSICOANALISIS.

1. Psicoanálisis empírico y psicoanálisis existencial.

En los ensayos morales, que constituyen el comienzo de su escritura filosófica, hay en Beauvoir alusiones puntuales al psicoanálisis empírico, así como utilización de conceptos del psicoanálisis existencial incorporados a su propio discurso filosófico; pero hasta *Le Deuxième Sexe* no encontramos explicitada una toma de posición teórica en torno a esta disciplina sobre el hombre que tiene su origen y su genio creativo en Freud en los albores del siglo XX. Sartre había planteado, en *L'Être et le Néant*, el psicoanálisis existencial como un tipo de análisis de la realidad humana que se derivaba de sus propios presupuestos filosóficos, lo cual le llevaba a establecer comparaciones y diferencias con el psicoanálisis empírico iniciado por Freud. Beauvoir no elaboró un *corpus* teórico, tampoco desarrolló un psicoanálisis concreto sobre ningún personaje determinado, como lo hizo Sartre⁽¹⁾. Sin embargo, fué permeable a ambos: al empírico y al existencial, y aportó su contribución a través de sus ensayos filosóficos, especialmente *Le Deuxième Sexe* y *La vieillesse*, así como de algunas de sus obras literarias como *Les mandarins* y *La femme rompue*, y en el prefacio a la novela de su amiga Violette Le Duc *La Batârde*.

El psicoanálisis existencial es concebido por Sartre como una alternativa al psicoanálisis freudiano, con su propia hermenéutica y desde una perspectiva muy crítica con las concepciones teóricas del psicoanálisis clásico. Enuncia Sartre sus principios en *L'Être et le Néant* y lo aplica en dos obras tempranas: el análisis de la personalidad del poeta Baudelaire y el estudio de la condición judía⁽²⁾. Pero como disciplina tendrá, a lo largo de su producción filosófica, diversas etapas de desarrollo -que involucran también una evolución desde sus posiciones primeras- jalonadas por obras posteriores entre las que cabe destacar

¹ En sus ensayos sobre Baudelaire, sobre Genet y, especialmente, en su exhaustivo psicoanálisis sobre Flaubert: *L'Idiot de la famille*.

² *Baudelaire* (1947) y *Réflexions sur la question juive* (1946).

Saint Genet, comédien et martyr, Le scénario Freud, y la última de las publicadas en vida, L'Idiot de la famille.

En *L'Être et le Néant*, tras una introducción en la que señala que su concepción ontológico-fenomenológica del hombre difiere de la psicología al uso -al no considerarlo como una sustancia de la que emanan determinados fines-deseos y no estimar, por tanto, que una investigación sobre el psiquismo humano consiste en hacer un inventario de los deseos empíricos-, define a la persona como una totalidad y afirma que, según su concepción, en cada tendencia, en cada inclinación, se expresa la persona entera. Así pues, cada proyecto concreto, en tanto que totalidad de nuestro ser expresa "mon choix originel dans des circonstances particulières(...) le choix de moi-même comme totalité en ces circonstances"⁽³⁾. De modo que, para extraer el significado del proyecto original de cada cual, es necesario un método especial que ha de guiarse por la fenomenología ontológica y que no es sino el que proporciona el psicoanálisis existencial.

El psicoanálisis existencial se alza, así, como una alternativa diferente -aunque inspirada en él- al psicoanálisis clásico -que Sartre denomina empírico-, porque parte de una diferente concepción del hombre. En efecto, "si el hombre es existencia antes que esencia (...) al comienzo no es *nada*. Llegará a lo que ha proyectado ser, pero no hay nada previo a su proyecto de sí mismo. Y su proyecto expresa su elección original. El hombre es su elección"⁽⁴⁾. Para Sartre el proyecto original constituye el elemento último, irreductible, del ser humano; no se distingue del ser del *para-sí*. "Le pour-soi, en effect, est un être dont l'être est en question dans son être sous forme de projet d'être. Être pour-soi c'est se faire annoncer ce qu'on est par un possible sous le signe d'une valeur"⁽⁵⁾. Si el *para-sí* se describe ontológicamente como proyecto de ser, el posible es, con respecto al *para-sí*, aquello que le falta, su carencia. Carencia que también puede expresarse en términos de libertad, ya que la libertad "ne fait qu'un avec le manque, elle est le mode d'être concret du manque d'être"⁽⁶⁾.

³ E.N. 4ª parte. Avoir, faire, être. ap. II. Faire et avoir, I: La psychanalyse existentielle. Pág. 651.

⁴ A. STERN: *La filosofía de Sartre y el psicoanálisis existencialista*. Buenos Aires. Compañía general fabril editora. Traducción de J. Cortázar, 2ª edición corregida y ampliada por el autor, 1962, cap. XIV, pág. 131.

⁵ Ibid., pág. 652.

De modo que: "L'homme est fondamentalement *désir d'être*". Y ": "Le projet originel qui s'exprime dans chacune de nos tendances empiriquement observables est donc le *projet d'être*"⁽⁷⁾.

Ahora bien, para determinar cuál sea este proyecto fundamental, o persona, o libre realización de la verdad humana, como Sartre lo denomina, no basta con catalogar y clasificar las conductas -lo cual es el cometido de las investigaciones propiamente psicológicas-; hay que saber **descifrarlas**, esto es, **interrogarlas**. Y este es el cometido del psicoanálisis existencial: un método específico que se rige por ciertas reglas⁽⁸⁾. A continuación Sartre define y describe lo que son el principio, el objeto, el punto de partida y el método de tal disciplina. Hemos señalado los dos primeros (el hombre como totalidad y el desciframiento de comportamientos empíricos). En los dos últimos coincide con el psicoanálisis empírico: su punto de partida es, como en éste, la experiencia; y su método es comparativo. Sólo que el método comparativo no se pone, en el psicoanálisis existencial, al servicio del establecimiento del complejo, sino del desenmascaramiento del proyecto fundamental, que cada conducta humana simboliza a su manera.

No es que Sartre niegue el complejo; acepta del psicoanálisis empírico el complejo de Edipo, el de inferioridad e incluso, como lo ha puesto de relieve Stern⁽⁹⁾, hasta introduce dos nuevos complejos: el de Acteón y el de Jonás¹⁰. Lo que niega es que los complejos sean irreductibles, esto es, que constituyan datos últimos, pues previa al complejo, detrás de él, está la elección original. Ahora bien, la elección viene determinada por el proyecto fundamental, el cual "es un proyecto que no concierne a la relación de un hombre con este o aquel objeto particular del mundo(...) expresa su ser-en-el-mundo como un todo; y puesto que el mundo sólo se revela a la luz de un objetivo, el proyecto fundamental afirma como su objetivo una cierta relación con el ser en general que un hombre elige

⁷ Loc. cit. pág. 652.

⁸ Ibid., pág. 656.

⁹ Ob. cit.

¹⁰ Personajes de las mitologías griega y bíblica respectivamente. El primero fué devorado por sus propios perros como castigo por haber mirado a la diosa Artemisa cuando se bañaba desnuda en un manantial. El segundo, volvió a la vida después de haber permanecido durante tres días en las entrañas de una ballena.

mantener"¹¹). De modo que "el psicoanálisis existencialista es un método fenomenológico específico, que aspira a la explicación del proyecto fundamental del hombre"¹²).

Una vez establecidas las diferencias de planteamiento entre uno y otro psicoanálisis, señalaremos los principales elementos diferenciales:

1. Mientras el psicoanálisis empírico parte del postulado de la existencia de un psiquismo inconsciente que por principio se hurta a la intuición del sujeto, el existencial rechaza tal postulado afirmando que el hecho psíquico es coextensivo a la conciencia. Efectivamente, una ontología fenomenológica como la sartreana no puede aceptar, por definición, la existencia de una conciencia inconsciente, lo cual sería una *contradictio in terminis*, ya que la realidad humana es conciencia. Sin embargo, en *L'Être et le Néant* aclara Sartre que, si bien el proyecto fundamental es plenamente *vivido* por el sujeto y, como tal, plenamente consciente, no por ello es *conocido* por él¹³). Esta distinción entre conciencia (no-tética) y conocimiento es plenamente pertinente en la concepción sartreana del hombre, ya que el *cogito* es, en Sartre, prerreflexivo, "consciente sin tener ninguna cognición"¹⁴). De suerte que "la interpretación psicoanalítica sólo permite al hombre 'tomar conocimiento' (*prendre connaissance*) de lo que es, y no 'tomar conciencia' (*prendre conscience*) de ese hecho; porque el hombre no pierde nunca conciencia de lo que es"¹⁵).

El concepto de mala fe es el que, mejor que el de la conciencia no-tética, constituye el correlato del de inconsciente en el psicoanálisis existencial. Claro que no se trata de correspondencias lineales, sino de correspondencias transpuestas en dos registros diferentes de visión del hombre -el de Freud y el de Sartre; la una científica, la otra ontológico-ética-. Además, la mala fe, como lo ha puesto de manifiesto Stern, englobaría las nociones de inconsciente, censura y represión.

¹¹ STERN, ob. cit. Cap. XIV, pág. 135.

¹² Loc. cit.

¹³ E.N. loc. cit., pág. 658.

¹⁴ STERN, ob. cit. Cap. XVII, pág. 147.

¹⁵ STERN, ob. cit. Cap. XVII, pág. 148.

Como es sabido, en Sartre hay "una relación básica entre la mala fe y la mentira; la mala fe es una mentira (...) a uno mismo. Un hombre es de mala fe si sabe la verdad y trata de disimulársela. Una persona de mala fe es consciente de su mala fe(...) es a la vez engañador y engañado(...). Huyo de la verdad en la mala fe, pero no puedo ignorar que estoy huyendo"¹⁶). Ahora bien, según Sartre, "Freud reemplaza la mala fe por una mentira sin mentiroso(...) el mentiroso, o sea yo mismo, es recuperado por conceptos como 'inconsciente', 'ello', 'represión', 'censura', que no son yo(...). Las ideas freudianas del ello inconsciente y de la censura actuando sin nuestro conocimiento, nos permiten considerarnos, no como mentirosos, sino como personas engañadas de buena fe"¹⁷).

2. Rechaza también el psicoanálisis existencial cualesquiera otras instancias irreductibles del psiquismo que no sean la elección original. Si, como hemos visto, rechazaba el complejo, igualmente rechaza la libido o la voluntad de poder¹⁸) considerando que ambas instancias "constituent un résidu psychobiologique qui n'est pas clair par lui-même et qui ne nous apparaît pas comme devant être le terme irréductible de la recherche"¹⁹). Si Sartre rechaza la libido es, como acertadamente señala Stern, porque no considera la sexualidad como una relación fundamental del *para-sí* con el ser²⁰). "Una relación fundamental debe ser un proyecto de ser, debe ser más básico que el sexo". Sin embargo, "la sexualidad no es un accidente contingente unido a nuestra naturaleza fisiológica; es una estructura ontológica, necesaria, de nuestro ser-para-otros" ²¹). Sus análisis en *L'Être et le Néant* del deseo, el amor, el odio, el masoquismo y el sadismo lo ilustran bien. Pero no interpreta la oralidad, ni la analidad al modo freudiano -como fases del desarrollo de la libido-, sino como fruto de las relaciones del *para-sí* con el ser que conformarán la sexualidad. Esto es, la sexualidad aparece como algo que se configura en el individuo sobre la estructura ontológica del *para-sí*, no como un dato irreductible.

¹⁶ STERN, ob. cit. Cap. XVII, pág. 144.

¹⁷ Loc. cit.

¹⁸ Sartre, y también Beauvoir, concedieron gran importancia al psicoanálisis de Adler, más que al de ningún otro discípulo de Freud.

¹⁹ E.N., Ibid., pág. 659.

²⁰ Beauvoir coincidirá en esto con Sartre, como veremos infra.

²¹ STERN, ob. cit. Cap. XIX, pág. 155.

3. Existe también una diferencia fundamental en el valor que uno y otro psicoanálisis confieren a los símbolos. Sartre se opone -y también Beauvoir, como veremos- a todo tipo de interpretación general del simbolismo. Si bien es cierto que en esta cuestión Freud nunca mantuvo correspondencias fijas objeto-símbolo -como, por ejemplo, Jung-, la crítica de Sartre al psicoanálisis en este punto es global y reposa en el argumento de que: "Si l'être est une totalité, il n'est pas concevable en effet qu'il puisse exister des rapports élémentaires de symbolisation(...) qui gardent une signification constante en chaque cas, c'est-à-dire, qui demeurent inaltérés lorsqu'on passe d'un ensemble signifiant à un autre ensemble"(²²)

Sin embargo, Sartre mantiene una teoría de las "cualidades" de las cosas como "reveladoras del ser"(²³), según la cual las cualidades materiales de los objetos que queremos poseer son distintas maneras simbólicas de desvelar el ser. "El psicoanálisis existencialista quiere revelar el 'significado ontológico' de esas cualidades, y sólo entonces buscará explicar las preferencias o repulsiones de una persona por sus cualidades. Sólo de esta manera -dice Sartre- y no por consideraciones de sexualidad podrá su nueva disciplina ser capaz de explicar los gustos de ciertas personas"(²⁴). Es decir, el psicoanálisis existencial no es que considere "como irreductibles las preferencias por las cosas dulces, amargas o viscosas, sino que veen estas cualidades ciertos aspectos del ser y, en las preferencias por tales cualidades, ciertas elecciones fundamentales de ser, las cuales caracterizan a determinadas personas. Porque el hombre 'es' aquello que prefiere"(²⁵)

4. En cuanto a la configuración de la neurosis, mientras el psicoanálisis freudiano "postula una serie de fuerzas de índole mecánica que(...) dan forma a la vida psíquica del sujeto y al edificio de su yo"(²⁶) y que, a veces, se configuran en forma de núcleos tensionales o complejos determinados por acontecimientos del pasado, complejos que estarían arquetípicamente configurados

²² E.N., loc. cit. pág. 661.

²³ Ibid., 4ª parte. Cap. II, III.

²⁴ STERN, ob. cit. Cap. XII, pág. 197.

²⁵ STERN, ibid. Cap. XXII, págs. 197-98.

²⁶ L. MARTIN SANTOS: Libertad, temporalidad y transferencia en el psicoanálisis existencial. Barcelona. Seix Barral. Biblioteca breve, Ciencias humanas, 1964, pág. 26.

-al menos los más esenciales- "por las situaciones primordiales del niño en el seno del ámbito familiar"⁽²⁷⁾, en el análisis existencial la influencia de la situación pasada "se hace eficaz en el presente sólo a partir del modo como es asumida"⁽²⁸⁾. Sobre tal asunción se configura la elección original. Así, el complejo de inferioridad se configura, no sólo porque el paciente sea sometido a una situación de inferioridad, sino porque asume su inferioridad de una determinada manera: "El sujeto no es inferior, sino que se ha elegido inferior"⁽²⁹⁾, se realiza en un proyecto de inferioridad; elige la situación en la que objetivamente es inferior. Y, así, la neurosis en el psicoanálisis existencial "no es sólo la consecuencia de anteriores acontecimientos, sino también del modo como tales acontecimientos fueron asumidos a la luz de una cierta elección de vida (...) Para el psicoanálisis existencial la enfermedad tomaría la forma de un autorrealizarse, la puesta en práctica de un proyecto concreto de ser: **el ser enfermo**"⁽³⁰⁾.

5. Para el psicoanálisis empírico la cura implica la comprensión de la neurosis por parte del paciente -lo cual implica un proceso de racionalización- y también la tranferencia, igualmente susceptible de racionalización. Para el existencial la curación consiste en el cambio del proyecto fundamental, lo cual requiere el previo conocimiento del antiguo proyecto de neurosis. "A esta visión del pasado real no se llega mediante una traducción mecanicista de símbolos y síntomas -declara Martín Santos-, sino mediante una interpretación del sentido total del existir neurótico" ⁽³¹⁾. El cambio del proyecto es la **conversión**. Y ya sabemos lo que es la conversión: desechar el proyecto fundamental y elegir uno nuevo, o retomarlo téticamente y solidarizarse de nuevo con él asumiéndolo auténticamente⁽³²⁾. El cambio brota de la libertad: es la elección, en libertad, de un nuevo proyecto fundamental que me permita realizarme "liberando la libertad", para usar la fórmula de Beauvoir en *Pyrrhus et Cinéas*. No es que deje de ser libertad/facticidad, sino que, al elegirme en situación, hago una elección

²⁷ Loc. cit.

²⁸ Loc. cit. págs. 27. Subrayado nuestro.

²⁹ Loc. cit.

³⁰ Ibid., págs. 28-29.

³¹ Ibid., pág. 29.

³² Cfr. *C.D.G.*, Carnet III, págs. 142-45.

tal que la facticidad "es configurada de acuerdo con una nueva estructura"³³. Esta sería, desde el punto de vista psicoanalítico -señala Martín Santos- la elección sana.

Aunque la exposición del psicoanálisis existencial de Martín Santos es un tanto simplificatoria por limar en exceso las diferencias teóricas con el freudiano, es cierto que para la psiquiatría de inspiración psicoanalítica clásica la propuesta sartreana abrió nuevas perspectivas que en las décadas de los 60 y 70 tuvieron su eco en la teoría y en la práctica de los círculos psiquiátricos más inquietos y comprometidos socialmente, en especial en Inglaterra e Italia (³⁴).

También, por su parte, se observa en Sartre una evolución desde las primeras formulaciones del psicoanálisis existencial de *L'Être et le Néant* y los primeros ensayos -Baudelaire y *Réflexions sur la question juive*- hasta su psicoanálisis sobre el personaje de Flaubert en el sentido de una comprensión más empática del psicoanálisis empírico, lo cual aunque no le hace modificar los presupuestos iniciales del suyo contribuye indiscutiblemente a afinarlos. Si desde *Saint Genet, comédien et martyr* (1952) se explicita la noción de lo vivido [*le vécu*] y su incidencia en la configuración del proyecto fundamental -que ahora se define como "aquello que hacemos con lo que los otros han hecho de nosotros"-, en *Le scénario Freud* hay un reconocimiento de que el psicoanálisis freudiano representa un esfuerzo -también- por indagar en el conocimiento del hombre mediante un método que no es el del mecanicismo fisiológico y psicológico al uso en su época, lo cual contrasta con el radicalismo de sus posiciones primeras en *L'Être et le Néant*. Como observa Pontalis en el prefacio al libro que recoge el texto de los guiones escritos por Sartre para el film de Huston: "*L'idée qu'auparavant avait Sartre de Freud(...) cette idée-là ne tient plus*"(³⁵). De suerte que el estudio más profundo de Freud -y la lectura de su biografía escrita por Jones- que Sartre llevó a cabo para la escritura del guión le permitieron, en opinión de Pontalis, comprender de golpe nociones como las de inconsciente y represión "*qu'il avait auparavant, comme philosophe resté plus cartésien qu'il*

³³ MARTÍN SANTOS, ob. cit. pág. 32.

³⁴ Nos referimos a la corriente denominada "antipsiquiatría" por denunciar la violencia de los tratamientos psiquiátricos tradicionales representada fundamentalmente por Laing y Cooper en Inglaterra y por Basaglia en Italia.

³⁵ *Le scénario Freud*, Préface, pág. 15.

ne croyait, mises en pièces"³⁶). Y todavía más, Pontalis asegura que el Freud que descubre Sartre en este año 58 es una pre-figura de su *Idiot de la famille* porque, precisamente, le revela la relación entre neurosis y creación, o mejor, la noción de que la neurosis es ya una creación aunque carente de sentido para su autor³⁷). Y así, más tarde, en su psicoanálisis de Flaubert nos mostrará la neurosis de éste como una elección original de lo imaginario: puesto que no puede ser *comédien*, Gustave construirá en la ficción literaria personajes que son imágenes de lo que los otros han hecho de él.

2. Primeras aportaciones de Beauvoir al psicoanálisis.

En primer término, hemos de rastrear sus tomas de posición ante el psicoanálisis *in genere*, contenidas en las obras anteriores a *Le Deuxième Sexe*, donde no explicita las diferencias teóricas. Se trata de términos psicoanalíticos que aparecen acompañando a argumentaciones morales de enfoque existencial, utilizados no terminológicamente en el sentido sartreano: una vez más, encontramos en este terreno la plasticidad del pensamiento de Beauvoir ante teorías que le sirven de herramienta hermenéutica. En segundo lugar, analizaremos su toma de postura teórica explicitada en *Le Deuxième Sexe*, así como las aportaciones que, en torno a la sexualidad femenina, contiene este ensayo y su incidencia en los movimientos psicoanalíticos y feministas de los años 70.

En *La force de l'âge*, refiriéndose a los años 29-30 describe Beauvoir cuál era la posición de ambos -Sartre y ella- ante el psicoanálisis. Después de declarar que conocían poco las teorías psicoanalíticas³⁸) y que habían captado más "la lettre que l'esprit", dice que sentían rechazo ante su simbolismo dogmático y ante su asociacionismo. Por otro lado, el pansexualismo de Freud:

"nous semblait tenir du délire, il heurtait notre puritanisme. Surtout par le rôle qu'il accordait à l'inconscient, par la rigidité de ses explications mécanistes, le freudisme, tel que nous le concevions, écrasait la liberté humaine: personne ne nous indiquait de possibles conciliations et nous n'étions pas capables d'en découvrir(...) chez un

³⁶ Ibid., pág. 16.

³⁷ Ibid., pág. 15

³⁸ De Freud sólo La interpretación de los sueños y la Psicopatología de la vida cotidiana. Ibid., I, pág. 27.

individu lucide, pensions-nous, la liberté triomphe des traumatismes, des complexes, des souvenirs, des influences".⁽³⁹⁾

La primera alusión al psicoanálisis en su obra filosófica la encontramos en el ensayo *Pyrrhus et Cinéas*, hecha desde la perspectiva del psicoanálisis existencial, en un pasaje donde hace la valoración moral del *dévouement* como actitud ética, a propósito de que es difícil saber lo que verdaderamente quiere el prójimo. Como prueba de ello, nos dice, el psiquiatra descubre en su paciente: "délouant les russes de la mauvaise foi"⁽⁴⁰⁾ los fines que son sus verdaderos fines y que, sin embargo, son completamente distintos de los que el paciente declara. En *L'existentialisme et la sagesse des nations* se expresa en el mismo sentido a propósito del mismo tipo de conductas que expresan la realidad, no a través de palabras y frases, sino de sentimientos, sueños, angustias. Esto es lo que se sigue claramente de los descubrimientos del psicoanálisis, nos dice. Si el psicoanalista descubre estas verdades ignoradas por el paciente, lo hace porque:

"il essaie d'aider son malade à modifier les conduites par lesquelles il réagit à cette réalité (...) il faut que le sujet s'en libère, non en la niant, mais en l'assumant et en la dépassant: ce qui exige d'abord qu'il la reconnaisse explicitement et la comprenne".⁽⁴¹⁾

Este "reconocer explícitamente verdades ignoradas", según las expresiones de Beauvoir, vale tanto para una lectura desde el psicoanálisis empírico cuanto desde el existencial. No hace mayores precisiones terminológicas.

Y, un poco más adelante encontramos una declaración positiva hacia el psicoanálisis freudiano:

"Grâce à la psychanalyse, l'hipocrisie sexuelle a été en partie dissipée (...) la psychanalyse refuse tout sens aux expressions: la nature humaine est perverse, la nature humaine est innocente et bonne; l'homme peut regarder en soi sans timidité; rien de ce qu'il recontrera n'est

³⁹ Ibid., pág. 27.

⁴⁰ P.H.A. suivi de P.C., I parte, *Le dévouement*, pág. 315.

⁴¹ Ibid., págs 42-44. Subrayado nuestro.

monstrueux car la morale sexuelle se construit par delà les tendances et les complexes qui constituent son tempérament particulier"(42).

En *Pour une morale de l'ambiguïté*, cuando explica el sentido del "quererse libre" como una actitud moral, se pregunta: ¿qué sentido tiene "quererse libre" si ya somos libres? Y, para mostrar que somos libres, escribe:

"La spontanéité humaine se projette toujours sur quelque chose; même dans les actes manqués et les crises de nerfs le psychanalyste découvre un sens; mais pour que ce sens justifie la transcendance qui le dévoile, il faut que lui-même soi fondé: il ne le sera pas si je ne choisis pas de la fonder moi-même".(43)

Aquí hay una aceptación del psicoanálisis *in genere* pero, precisamente, para indicar que el hombre es un ser que tiende a fines, esto es, que su ser es proyecto. Lo que para el psicoanálisis serían pulsiones inconscientes, para Beauvoir, según sigue diciendo, es libertad que se proyecta siempre hacia algo, que siempre tiene un sentido; ello quiere decir que, si el sujeto no se quiere libre, está queriendo facticizarse -valga el neologismo- o ponerse de mala fe. Los psicoanalistas empíricos llaman a esto "neurosis"; el psicoanálisis existencial "alienación en el objeto", "caída en el *esprit de sérieux*", en definitiva, mala fe.(44). Como vimos, lo que en el psicoanálisis empírico es pulsión, en el psicoanálisis existencial es proyecto porque el hombre es un ser cuyo ser consiste en trascenderse -en no ser lo que es y ser lo que no es, según la fórmula sartreana-. Beauvoir no menciona aquí ni al inconsciente ni a la conciencia no-tética; se limita a señalar la estructura ontológica sobre la que se asienta la moral. La moral aparece -como vimos en la Primera parte de este trabajo- en cuanto se asume el proyecto; pero si, en vez de asumirlo, lo elude -"on peut ne pas se vouloir libre"-, la espontaneidad del sujeto se queda en: "vaine palpitation vivante, son mouvement vers l'objet [est] une fuite, et lui-même une absence"(45). El punto de vista de Beauvoir coincide aquí con el de

⁴² Ibid., pág. 44

⁴³ Ibid., págs. 35-36.

⁴⁴ Sartre diría: "estados de conciencia no-tética", esto es, conciencia de crisis de nervios, conciencia de error oral o escrito, etc,

⁴⁵ Ibid., pág. 36.

Sartre: nos habla de una moral ontológica, ya que se accede al terreno de la moralidad cuando se asume el proyecto de ser.

Hay otra alusión al psicoanálisis en *Pour une morale de l'ambiguïté* cuando contempla los mecanismos de defensa "clásicos" -incorporados al psicoanálisis bajo la rúbrica del inconsciente- como formas de mala fe, esto es, de conciencia inauténtica. Así, aprecia que la transferencia y la sublimación son mecanismos de no asunción de la afectividad al pasar de la niñez a la edad adulta: quien vive la afectividad en el modo de ser de la cosa, en vez de asumirla en libertad, se queda en la facticidad y no se realiza como ser transcendente. Tal hace el hombre serio quien incesantemente renueva la renegación de su libertad eligiendo vivir en un mundo infantil; pero con la diferencia de que al niño los valores le son dados y el hombre serio enmascara el movimiento mediante el cual se los da a sí mismo.⁽⁴⁶⁾

Finalmente, en *L'Amérique au jour le jour*, el libro-diario que publicó inmediatamente antes de *Le Deuxième Sexe* sobre su viaje a los Estados Unidos, encontramos una crítica al sentido fijo de los símbolos en el psicoanálisis freudiano⁽⁴⁷⁾ y otra a su utilización como instrumento de integración al conformismo social⁽⁴⁸⁾, pero hasta su ensayo sobre la condición femenina no encontramos una declaración teórica de su posición ante el psicoanálisis. En *Le Deuxième Sexe*, sin embargo, esto se hace necesario, porque para establecer sus criterios sobre la psicología de la mujer la discusión con el psicoanálisis no podía por menos que ser un punto de referencia obligado.

3. Precisiones teóricas en torno al psicoanálisis empírico.

En la I parte de *Le Deuxième Sexe*, el capítulo I se dedica a un análisis de los datos que aportan las ciencias al conocimiento de ese "segundo sexo" que es la mujer. Y una de las ciencias consultadas es el psicoanálisis⁽⁴⁹⁾.

⁴⁶ Ibid., II, pags. 67-68.

⁴⁷ Ibid., pag. 110. A propósito de los recuerdos de la infancia que le vienen durante un viaje en tren.

⁴⁸ Ibid., pag. 68. También encontramos la misma crítica en la novela de 1966 Les belles images.

⁴⁹ Repárese en que Beauvoir no interroga a la psicología porque, ni en su formulación conductista ni en su formulación psico-física estima que arroje ningún conocimiento válido sobre el ser humano. En este terreno coincide con Sartre y con Merleau-Ponty; cfr las críticas que uno y otro han hecho a la psicología experimental en L'imaginaire, Esquisse d'une théorie des émotions y La phénoménologie de la perception.

Comienza señalando que el psicoanálisis ha supuesto un progreso inmenso en el conocimiento del ser humano en los siguientes aspectos:

1. Por considerar que todo factor de la vida psíquica ha tenido antes un sentido humano. Este rasgo es importantísimo porque supone partir del hombre -no del modelo de la máquina o del cuerpo físico- para comprender al hombre. Pese a que, en cuanto al método, adolezca de mecanicismo, este reconocimiento de que el objeto de su estudio es lo humano constituye la carta de presentación que dignifica a esta ciencia del hombre a los ojos de la filosofía existencial.

2. Por considerar que lo que existe, en concreto, es el cuerpo vivido por el sujeto, no el cuerpo-objeto descrito por la ciencia. Segundo rasgo que corrobora al anterior: el objeto de estudio del psicoanálisis no es visto como una cosa, sino como un ser humano.

3. Por concebir que la mujer es hembra en la medida en que se siente tal. Es decir, por pensar que no es la naturaleza lo que define a la mujer, sino que la mujer se define por el modo en que incorpora la naturaleza a su afectividad. por ejemplo, en su estructura biológica hay elementos fundamentales como el óvulo que no pertenecen "a su situación vivida"; así, la estructura del óvulo no se refleja en ella, mientras que un órgano de escasa relevancia biológica, como el clítoris, desempeña un papel primordial⁽⁵⁰⁾.

Anuncia, a continuación, que su propósito no es el de hacer una crítica global del psicoanálisis, sino el de examinar su contribución al estudio de la mujer. Sin embargo, no puede evitar hacer ciertas críticas a algunos de sus presupuestos, como los siguientes:

1. El de la existencia de pulsiones y prohibiciones en nuestra vida psíquica como algo dado, irreductible, y el rechazo de las nociones de elección y valor. Según Beauvoir, Freud intenta sustituir la noción de valor por la de autoridad pero luego, como se muestra en **Moises y el monoteísmo**, no puede dar cuenta de tal autoridad. Por ejemplo, el incesto está prohibido porque lo ha prohibido el padre; pero no se explica el por qué de tal prohibición.

50

Ibid., Primera parte, capítulo II. Le point de vue psychanalytique. Pág. 77.

2. El de considerar la sexualidad como algo también irreductible. Beauvoir, como Sartre, piensa que en el existente hay una "búsqueda del ser" más originaria que la sexualidad, de la cual ésta sería un aspecto⁽⁵¹⁾. Está de acuerdo en que el existente sea un cuerpo sexuado; pero, si el cuerpo y la sexualidad son expresiones concretas de la existencia - dice- será a partir de la existencia como deberemos descubrir su significación. Por ejemplo, si al hombre le fascina la integridad, no es porque simboliza la virginidad femenina, sino al contrario, su gusto por la integridad es lo que le hace preciosa la virginidad. En este punto sigue también a Sartre y a Bachelard, quien en sus obras sobre el Aire, la Tierra y el Agua manifiesta que en el hombre hay un interés primordial por la sustancia del mundo natural que le rodea y que trata de descubrirla en el trabajo, en el juego y en todas las experiencias de la "imaginación dinámica":

"Le travail, la guerre, le jeu, l'art définissent des manières d'être au monde qui ne se laissent réduire à aucune autre; elles découvrent des qualités qui interfèrent avec celles que révèle la sexualité; c'est à la fois à travers elles et à travers ces expériences érotiques que l'individu se choisit. Mais seul un point de vue ontologique permet de restituer l'unité de ce choix".⁽⁵²⁾

3. El de admitir un determinismo en la vida psíquica y la noción de inconsciente colectivo⁽⁵³⁾ que proporcionaría al ser humano imágenes fijas y un simbolismo universal en función del cual se explicarían las analogías de los sueños, de los actos fallidos, de los delirios y las alegorías del destino⁽⁵⁴⁾. A ello opone la noción existencial de elección, que presupone la libertad del hombre⁽⁵⁵⁾. Si se acepta la libertad -declara- no se

⁵¹ En D.S., I, Primera parte. Cap. II. pág. 86 y en E.N., 4ª parte, cap. II, I, pág. 659.

⁵² BEAUVOIR: loc. cit. pag. 87. En el mismo sentido se expresa Sartre en E.N., 4ª parte, cap. II, II, págs. 689-90.

⁵³ Como es sabido, esta noción no es de Freud, sino de Jung, y uno de los motivos de la ruptura entre ambos. Pero Beauvoir se refiere aquí al psicoanálisis de origen freudiano, en general.

⁵⁴ Loc. cit., pág. 87.

⁵⁵ Observemos que Beauvoir critica la noción de inconsciente colectivo, no la más genérica de inconsciente. En este punto nunca se pronuncia de forma tajante como Sartre. Sin embargo, usa también acriticamente, pero en el sentido sartreano, las nociones de mala fe, inconsciente individual, conciencia no-tética. Las usa de tal manera que parece desprenderse que para ella son equivalentes.

pueden explicar tales analogías. Ahora bien, la idea de libertad no es incompatible con la existencia de ciertas constantes:

"L'existence est une à travers la séparation des existants: elle se manifeste dans les organismes analogues; il y aura donc des constances dans la liaison de l'ontologique et du sexuel (...) il y aura aussi une relation constante de la sexualité aux formes sociales; des individus analogues, saisiront dans le donné des significations analogues; cette analogie (...) permet de retrouver dans les histoires individuelles des types généraux"(⁵⁶)

Por eso, el método psicoanalítico resulta dar juego, porque hay en los casos individuales una serie de rasgos que son generales, comunes a todos ellos - aunque no rigurosamente universales-; porque las situaciones y las conductas se repiten y las decisiones individuales se fraguan en marcos generales similares.

Así pues, los símbolos no parecen alegorías elaboradas "en las profundidades subterráneas" -según su expresión-, sino la aprehensión de significados "a través de un *analogon* del objeto significante"(⁵⁷). Si los significantes se desvelan del mismo modo a muchos individuos, ello es debido a la identidad de sus situaciones existenciales y a la identidad de la facticidad que han de afrontar(⁵⁸). El simbolismo es algo que se elabora, como el lenguaje, por la realidad humana, que es *Mitsein* y *separación* al mismo tiempo. Este enfoque nos permite comprender, por ejemplo, el valor otorgado al pene: es imposible explicarlo si no partimos del hecho existencial de la tendencia del sujeto a la *alienación*. En efecto, la angustia que al sujeto le produce su libertad, le conduce a buscarse en las cosas, lo cual es una manera de huir de sí mismo. A continuación explica, desde esta perspectiva, la llamada por Lacan "fase del espejo"(⁵⁹), diciendo que la referida fase es muestra de una tendencia tan fundamental que cuando el niño se ve separado del Todo trata de captar en la mirada de sus padres su existencia alienada. En el individuo se repite la

⁵⁶ Loc. cit. pág. 88. Subrayado nuestro.

⁵⁷ En el sentido en que utiliza Sartre esta noción en L'Imaginaire.

⁵⁸ Sigue también en este punto las teorías sartreanas.

⁵⁹ LACAN: Les complexes familiaux dans la formation de l'individu, citado por Beauvoir en el Tomo II, donde vuelve sobre esta teoría.

historia de la colectividad: los hombres primitivos se alienan en el *mana* o en el totem⁽⁶⁰⁾; los civilizados en el alma individual, en el yo, en su nombre, en su propiedad o en sus obras: "c'est la première tentation de l'inauthenticité"⁽⁶¹⁾, nos dice. Esta tendencia, sin embargo, es una hipótesis irreductible tan difícil de explicar como la pulsión; pero tiene la particularidad de fundarse en una categoría filosófica, frente al modelo cientificista homeostático de Freud. A Beauvoir le sirve también para explicar las diferencias hombre/mujer desde una perspectiva cultural, con lo cual evita los dogmatismos al estilo lacaniano, como la teoría del Falo. En efecto, el pene es un órgano singularmente propicio para desempeñar en el niño el papel de un "doble":

"c'est pour lui un objet étranger en même temps qu'il est lui-même; c'est un jouet, une poupée et c'est sa propre chair; parents et nourrices le traitent comme une petite personne"⁽⁶²⁾

Se comprende, pues, que pueda significar para el niño una especie de *alter ego*. Dado que las funciones urinarias y, más tarde, la erección, son procesos semi-voluntarios y semi-espontáneos, y dado que es la fuente caprichosa de un placer subjetivamente sentido, el pene es considerado por el sujeto como él mismo y como otro. La transcendencia específica se encarna en él de un modo sensible y es un motivo de orgullo; y, como el falo es una excrecencia, puede integrar en su individualidad la vida que lo desborda:

"Ainsi il est constant que le phallus incarne charnellement la transcendence; comme il est aussi constant que l'enfant se sent transcendé, c'est-à-dire frustré de sa transcendence, par le père, on retrouvera donc l'idée freudienne de 'complexe de castration'"⁽⁶³⁾.

Mientras que la niña, privada de tal *alter ego*, no puede alienarse en una cosa sensible, no puede recuperarse en ella y, en consecuencia, se ve abocada a hacerse totalmente objeto, a definirse como *Otra*. Es secundario investigar si ella se ha comparado o no con los niños; lo importante es que, incluso aunque

⁶⁰ Según hemos visto en el capítulo II de esta Segunda parte.

⁶¹ Loc. cit., pag. 89.

⁶² Loc. cit. pág. 89.

⁶³ Loc. cit., pág. 89.

ignore la carencia de pene, no puede hacerse presente a sí misma como sexo. De lo cual se siguen múltiples consecuencias. Ahora bien, aunque esto es una constante de diferenciación macho/hembra, constantes de este tipo no son, con todo, definitivas:

"Le phallus prend tant de valeur parce qu'il symbolise une souveraineté qui se réalise dans d'autres domaines. Si la femme réussissait à s'affirmer comme sujet, elle inventerait des équivalents du phallus (...) Ce n'est qu'au sein de la situation saisie dans sa totalité que le privilège anatomique fonde un véritable privilège humain. La psychanalyse ne saurait trouver sa vérité que dans le contexte historique"(⁶⁴)

Y como ilustración de esta afirmación declara que hay sociedades de filiación uterina donde las mujeres poseen máscaras en las cuales se aliena la colectividad, con lo cual el pene pierde gran parte de su poder.

4. Finalmente, discrepa de Freud por la manera de explicar éste el complejo de Edipo en la mujer.

En primer término, observa que Freud no se ocupó demasiado del destino de la mujer como hembra; se limitó a calcarlo del varón, cambiando algunos rasgos. Afirma Freud que la libido, tanto en el hombre como en la mujer, es "esencialmente masculina" y que la sexualidad de la mujer -contra lo que había afirmado Maraño⁶⁵- es tan evolucionada como la del hombre; pero no se plantea la posible originalidad de la sexualidad femenina, sino que la trata como una desviación compleja de la libido humana en general. Beauvoir recuerda la teoría freudiana de la fijación de la libido adulta en el pene para el hombre y en el clitoris, más tarde en la vagina, para la mujer; por lo cual, mientras en el hombre hay una sola etapa genital, en la mujer hay dos. Reprocha, pues, a Freud haber descrito de forma simétrica la historia masculina y la femenina del proceso edípico y sobre todo haber considerado a la mujer como un hombre mutilado, puesto que la idea de mutilación implica una comparación y una valoración.

⁶⁴ Loc. cit. pág. 90.

⁶⁵ En su ensayo La evolución de la sexualidad y los estados intersexuales (1929). Obras completas, Tomo VIII. Madrid, Espasa Calpe, 1972. Beauvoir, como es frecuente en ella, no cita la obra.

La envidia del pene -dice Beauvoir- no puede surgir de la simple comparación anatómica, porque muchas niñas descubren tardíamente la constitución masculina y, si la descubren, es simplemente por la vista. Si bien el niño puede tener una experiencia vivida de su pene que le permita estar orgulloso de él, tal experiencia no se correlaciona de modo inmediato con la humillación de sus hermanas porque éstas no conocen el órgano masculino más que en su exterioridad. Y "cette excroissance, cette fragile tige de chair peut ne leur inspirer que de l'indifférence et même du dégoût"⁶⁶.

La envidia de la niña, cuando aparece, aparece porque ha comprendido que lo viril es más valioso, esto es, porque ha captado previamente el valor de lo viril. Freud da por admitido precisamente lo que habría que explicar.

Por otra parte -añade- la noción de complejo de Electra es bastante vaga⁽⁶⁷⁾, precisamente porque no se basa en una descripción original de la libido femenina.

"Si on admet que le 'complexe d'Electre' n'a qu'un caractère affectif très diffus, alors on pose toute la question de l'affectivité que le freudisme ne nous donne pas le moyen de définir dès qu'on la distingue de la sexualité. De toute manière ce n'est pas la libido féminine qui divinise le père: la mère n'est pas divinisé par le désir qu'elle inspire au fils; le fait que le désir féminin se porte sur un être souverain lui donne un caractère original; mais elle n'est pas constitutive de son objet, elle le subit".⁽⁶⁸⁾

Es decir, que incluso el complejo de Edipo tiene mucho de cultural en opinión de Beauvoir. Ella indica, no obstante, que el mismo Freud en su última obra *Moisés y el monoteísmo* no puede dar cuenta del origen de la autoridad paterna, que está por encima de la materna en las sociedades patriarcales.

⁶⁶ Loc. cit. pág. 81.

⁶⁷ Beauvoir utiliza esta denominación en un pasaje en el que solamente menciona a Freud, cuando tal término, acuñado por Jung, nunca fue admitido por Freud, precisamente porque: "tiende a destacar la analogía de la situación en ambos sexos". Así lo expresa Freud en: *Sobre la sexualidad femenina*, por ejemplo, uno de sus últimos trabajos, de 1931, en O.C. Biblioteca Nueva, Traducido de J.L. Ballesteros, T. III, Madrid, 1968, pág. 521. Más arriba Beauvoir mencionaba la "sinetría" entre Edipo masculino y femenino; una vez más, parece que por tratar del psicoanálisis empírico en general, deja de lado los matices. Con todo, como puede observarse por el conjunto de la discusión, su crítica se refiere a ambos autores.

⁶⁸ Loc. cit., pág. 82.

Todas las críticas de Beauvoir al psicoanálisis pueden resumirse en una fundamental: la de que, pese a su excelente punto de partida epistemológico - considerar los fenómenos psíquicos como hechos humanos- se limita a explicar la historia humana en términos deterministas, según el modelo de las ciencias de la naturaleza. Y las consecuencias de este erróneo método han impedido dar cabal explicación de la psicología femenina, ya que han tomado como irreductibles hechos para cuya explicación habría que tener en cuenta los factores socio-culturales, que también son determinantes. Así, señala, todos los psicoanalistas conciben la historia de la mujer como un drama entre tendencias "viriloides" y "femeninas", según predomine en su psiquismo el sistema clitoridiano o el vaginal. Si no logra superar el primero por el segundo está abocada a la frigidez o a la homosexualidad. Pero esto es ratificar el sistema social establecido y sus reglas. El caso de la teoría edípica aplicada a la mujer es comparable, según Beauvoir, al sistema ptolemaico que coexistió durante dos siglos con el heliocéntrico a base de explicar los hechos observados complicando la teoría *ad hoc*. Beauvoir ve una de las razones de esta rigidez del psicoanálisis en su rechazo de las nociones de elección y valor:

"Il y a chez tous les psychanalystes un refus systématique de l'idée de choix et de la notion de valeur qui en est corrélative; c'est là ce qui constitue la faiblesse intrinsèque du système. Ayant coupé pulsions et interdits du choix existentiel, Freud échoue à nous en expliquer l'origine: il les prend pour donnés".⁽⁶⁹⁾

Para Adler, el complejo de inferioridad en la mujer toma la forma de rechazo a su feminidad, a consecuencia de la carencia de pene. Pero Beauvoir nos dice:

"ce n'est pas l'absence de pénis qui provoque ce complexe mais tout l'ensemble de la situation; la fillette n'envie le phallus que comme le symbole des privilèges accordés aux garçons; la place qu'occupe le père dans la famille, l'universelle prépondérance des mâles, l'éducation, tout la confirme dans l'idée de la supériorité masculine".⁽⁷⁰⁾

⁶⁹ Loc. cit. pág. 85.

⁷⁰ Loc. cit., pág. 83.

Concluye estas críticas diciendo que no rechaza en bloque el psicoanálisis - "certains aperçus sont féconds"- pero sí el método. De modo que ella:

1º) No se limitará a tomar la sexualidad como un dato irreductible, porque lo corto de este planteamiento queda mostrado por la pobreza de las descripciones que se refieren a la libido femenina.

2º) Planteará de forma completamente distinta el problema del destino de la mujer, situándola en un mundo de valores y dando a su comportamiento una dimensión de libertad.

"Nous pensons qu'elle a à choisir entre l'affirmation de sa transcendance et son aliénation en objet; elle n'est pas le jouet de pulsions contradictoires; elle invente des solutions entre lesquelles existe une hiérarchie éthique".(71)

La cuestión de fondo es que el psicoanálisis propone una sustitución - Beauvoir utiliza el término alemán *Ersatz*- de la noción de moral por la idea de normalidad, la cual es útil en terapéutica pero en el psicoanálisis se extiende y se generaliza como visión de lo humano y, por este defecto derivado del método, se convierte en una psicología mecanicista que no puede dar cuenta de la "invención moral", en suma, del hombre como creador de valores. De manera que, para el psicoanálisis, si un sujeto no reproduce en su totalidad la evolución considerada normal, se dirá que su evolución se ha estancado; siempre se interpretará su conducta como una carencia, una negación, nunca como una decisión. Beauvoir propone sustituir de nuevo los términos cientificistas del método psicoanalítico por los términos correspondientes de la moral ontológica existencial, lo que recogemos en el siguiente esquema:

PSICOANALISIS		EXISTENCIALISMO
Autoridad	Valor
Pulsión	Elección
Identificación con la madre o el padre.	Alienación en modelo

Y señala que el verdadero problema para la mujer es el de rechazar las huidas a la alienación y realizarse como transcendencia. Lo que tiene que

⁷¹ Loc. cit., pág. 92. Subrayado nuestro.

considerar la mujer es qué posibilidades le ofrecen la actitud viril y la actitud femenina: subirse a los árboles, pintar, escribir, hacer política no son "actitudes masculinas", ni tampoco "buenas sublimaciones" sino objetivos queridos por sí mismos, tanto para el hombre como para la mujer.

3ª) Por tanto, concluye, coincidiremos con el psicoanálisis en algunos hechos, sobre todo en los caminos de huida inauténtica que se ofrecen a las mujeres. Pero les daremos distinto significado que los freudianos y los adlerianos porque:

"Pour nous la femme se définit comme un être humain en quête de valeurs au sein d'un monde de valeurs, monde dont il est indispensable de connaître la structure économique et sociale; nous l'étudierons dans une perspective existentielle à travers sa situation totale"⁷²)

Si comparamos, como venimos haciendo a lo largo de este trabajo -porque estimamos que es una referencia obligada-, la posición de Beauvoir ante el psicoanálisis con la de Sartre, parece, a primera vista, que no es muy diferente; incluso -como han interpretado tantas feministas equivocadamente- que es la misma: ninguno de los dos acepta ni el simbolismo fijo e inconsciente, ni la sexualidad como algo irreducible, ni las pulsiones como algo determinado. En cuanto al inconsciente, Sartre lo niega, aunque admite una conciencia no-tética. Beauvoir niega el inconsciente colectivo y parece admitir el individual, aunque, de hecho, lo equipara a la conciencia no-tética.

Sin embargo, Beauvoir va más lejos porque, aplicando sus criterios sobre el psicoanálisis al estudio de la mujer como sujeto, pone de manifiesto la debilidad de una parte del psicoanálisis, aquella que se refiere a la constitución de la psicología de la mujer; pone de manifiesto el tributo de una ciencia del hombre, tan importante y tan decisiva, a los condicionamientos patriarcales.

4. La mujer como ser humano y las dificultades de realizarse como transcendencia.

Tomaremos en este apartado algunos de los argumentos más significativos de *Le Deuxième Sexe* en lo que se refiere a la formación de la personalidad de

⁷² Loc. cit., pág. 94.

la mujer y a la asunción de los papeles que se le adjudican en el contexto histórico-social que le toca vivir.

Es en el volumen II de esta obra donde Beauvoir va analizando en qué consiste ser mujer. El volumen comienza con aquella afirmación que hizo famosa a su autora para bien de las mujeres y para mal de los conservadores, todavía hoy objeto de polémica: "On ne naît pas femme, on le devient". Esta declaración de principios sienta las bases sobre las cuales va a cimentar una investigación que, aún hoy, casi 50 años después de haber sido escrita, constituye un punto de referencia fundamental para la condición femenina.

En este apartado expondremos los análisis de Beauvoir referidos a la formación de la mujer desde la niñez a la edad adulta y los referentes a algunos de los papeles que se le adjudican en la sociedad: casada y madre; la transición de la madurez a la vejez y la prospectiva con la que Beauvoir cierra su ensayo.

En el II volumen de su *Histoire de la psychanalyse en France*, E. Roudinesco se ocupa de la relación de esta obra de Beauvoir con las teorías psicoanalíticas sobre la mujer y de la influencia que una y otras han tenido en los movimientos feministas. Roudinesco describe la polémica entre las escuelas de Viena e inglesa en torno a la sexualidad femenina, la situación de la cuestión en Francia durante las décadas de los 50 y 60, en las que, lacanianos por un lado y freudianos no-lacanianos por otro, vuelven a plantearse la cuestión; y la aparición de *Le Deuxième Sexe* como una propuesta novedosa que, desde un enfoque filosófico-cultural, vuelve a plantear la sexualidad femenina poniéndola en relación con la cuestión de la emancipación social de la mujer, cuestión a la que los psicoanalistas habían permanecido ajenos. Beauvoir, por el contrario, se muestra tan atenta al problema de las relaciones psicoanálisi-feminismo que, un año antes de la publicación de su obra, telefona a Lacan para pedirle consejo. Este, halagado, le comunica que necesitaría seis meses para ponerla al corriente; a Beauvoir le parece demasiado tiempo para un trabajo sobre el cual está ya muy documentada, y le propone a Lacan cuatro entrevistas; pero Lacan se niega.⁽⁷³⁾ Efectivamente, la obra de Beauvoir está muy documentada sobre el estado de las teorías psicoanalíticas; dudamos que las lecciones de Lacan hubiesen podido hacer variar sustancialmente ninguna de sus afirmaciones, pero Lacan nos dejó en la

73

Roudinesco refiere esta anécdota a una serie de conferencias, inéditas, pronunciadas por Lacan en el Hospital de Santa Ana bajo el título: Le savoir du psychanalyste. Loc. cit. pág. 517 y nota nº 62.

duda. Beauvoir toma partido por la escuela inglesa al afirmar la existencia de un "segundo sexo" y al indicar, en numerosos pasajes de su libro, la deficiencia de los planteamientos freudianos, jungianos y adlerianos por no haber reconocido especificidad ninguna a la sexualidad femenina. Pero también se separa del punto de vista británico al apoyarse en la filosofía existencialista para denunciar el naturalismo. De modo que Beauvoir aplica a la elucidación de la sexualidad femenina una óptica no estructural, centrada en el sujeto, que es también la que utilizan los antipsiquiatras para el análisis de la locura. Lo mismo que para Sartre el antisemitismo no es un problema judío -explica Roudinesco-, para Beauvoir la cuestión femenina no es un problema de mujeres, sino un asunto de hombres, porque las mujeres son, culturalmente, esclavas de los valores masculinos. Según Roudinesco, Beauvoir soslaya el punto de vista vienés y la posición inglesa⁷⁴) y da la vuelta a toda la problemática de la identidad sexual en el terreno cultural: sexualiza el feminismo. Por lo cual los futuros movimientos emancipatorios de las mujeres, muy influenciados por *Le Deuxième Sexe*, incorporarán a su lucha por los derechos civiles, la lucha por la liberación sexual. En Francia, el feminismo se radicaliza desde mayo del 68 y se hace mayoritariamente beauvoiriano; es diferente del feminismo reformista anterior porque se apoya en una doctrina de la sexualidad femenina y no ya sólo en principios políticos igualitarios; también el feminismo no beauvoiriano, de inspiración jonesiana, lacaniana y derridiana, reivindicará desde lo femenino (el cuerpo, el goce, el lenguaje) un reconocimiento de la igualdad en la diferencia.

En todo caso, *Le Deuxième Sexe* fué un detonante fundamental, no sólo para poner en relación dos tendencias que directa o indirectamente se enderezaban hacia la liberación de la mujer (movimientos emancipatorios y movimientos psicoanalíticos), sino para unir el aspecto político y el sexual de la lucha. Veamos en qué términos plantea Beauvoir el análisis de la condición femenina a partir de la experiencia vivida, como reza el subtítulo del II volumen de *Le Deuxième Sexe*.

74

La diferencia entre ambos enfoques estriba fundamentalmente en que los primeros -Deutsch, Mark-Brunswick, Bonaparte- siguiendo a Freud, reconocen una libido única de carácter masculino, aceptando la bisexualidad, al mismo tiempo que sientan que la sexualidad se organiza desde el inconsciente; su definición de la libido sobre el reconocimiento de lo prohibido la constituye en un punto de referencia para la liberación de los oprimidos. Mientras que la corriente inglesa -sostenida por Jones, Klein y Müller- afirma la existencia de una libido específicamente femenina, sitúa la anatomía en un lugar central y se apoya, para sus afirmaciones, en la experiencia clínica.

A) Infancia.

Para mostrar que, efectivamente: "C'est l'ensemble de la civilisation qui élabore ce produit intermédiaire entre l'homme et le castrat qu'on qualifie de féminin"⁷⁵) comienza describiendo las fases de la evolución de la personalidad en la niña, siguiendo la nomenclatura establecida por el psicoanálisis. Y describe genéticamente, siempre fundamentándose en la ontología existencial, cómo vive el niño la experiencia del drama originario de todo existente, que es el drama de su relación con el *Otro*. Incorpora también la teoría psicoanalítica del proceso primario como precedente del secundario en el paso de lo imaginario a lo simbólico. Expone cómo la separación progresiva del Todo, a través del destete, le hace buscar en los espejos -teoría que, como señalamos más arriba, incorpora de Lacan-, en la mirada del *Otro* su propia imagen alienada y cómo, a través de este inexorable sentimiento de alienación, se va formando la identidad del sujeto⁷⁶).

Sobre este proceso va imbricándose la educación diferencial niños/niñas: a las niñas se les mima más, se les consienten más manifestaciones afectivas; a los niños se les dice: "los hombres no lloran", "los chicos no se miran en los espejos" etc., se les reprime desde muy temprano las manifestaciones de su afectividad. Y vuelve sobre la ideología del falo para mostrar, precisamente, que no es sino una ideología de la cultura patriarcal:

"ce n'est pas spontanément qu'il éprouve de la fierté à l'égard de son petit sexe indolent; mais il la ressent à travers l'attitude de son entourage (...) bien loin que le pénis se découvre comme un privilège immédiat d'où le garçon tirerait un sentiment de supériorité, sa valorisation apparaît au contraire comme une compensation inventée par les adultes -et ardemment acceptée par l'enfant- aux duretés du dernier sevrage".⁷⁷)

⁷⁵ P.S., II, I parte, cap. I. *Enfance*, pág. 13.

⁷⁶ En este punto, Beauvoir está más cerca de Lacan que de Sartre porque concede mucha mayor importancia a las determinaciones que vienen por "el otro" y son constitutivas de la formación de la propia identidad; mientras que para Sartre las determinaciones que vienen de "autrui" son irrealizables para el para-sí, por ejemplo: la fama, el ser judío, negro, mujer. En Flaubert esta imposibilidad hace que su proyecto sea imaginario, lo cual constituye la manera que Gustave tiene de responder al carácter de irrealizable que tiene para él lo que han hecho de él los demás. De modo que, en Sartre, la identidad del sujeto se forma siempre "a pesar" de la influencia de los otros. "El otro" sólo es límite.

⁷⁷ Loc. cit. págs. 17-18. El "último destete" al que se refiere aquí Beauvoir es la separación de las caricias de la madre que, sin embargo, siguen prodigándose a las niñas.

Por lo demás, también las niñas aprenden lo importante que es el falo y por eso lo envidian, porque quienes lo poseen tienen más poder. Los psicoanalistas que piensan, siguiendo a Freud, -señala Beauvoir- que el simple descubrimiento del pene basta para producir un traumatismo en la niña, desconocen profundamente la mentalidad infantil que, siendo mucho menos racional de lo que ellos suponen, ni piensa por categorías aisladas, ni se rige por el principio de contradicción. Apoyándose en R. de Saussure, quien mostró que en los niños presencia y ausencia no se excluyen, como se observa a través de sus dibujos, Beauvoir señala que: "L'anatomie masculine constitue une forme forte qui souvent s'impose à la fillette".⁽⁷⁸⁾

Así, cuando la niña, al ver un pene, dice: "Yo también he tenido uno", o: "Yo tendré también uno", o: "Yo también tengo uno", "ce n'est pas une défense de mauvaise foi" -declara Beauvoir-⁽⁷⁹⁾; lo que ocurre es que la niña no ve literalmente su propio cuerpo. Esta teoría se aproxima -nos dice- a la del "pensamiento por participación" que, según Piaget ha descrito, poseen los niños:

"La fillette pense volontiers que tous les enfants naissent avec un pénis mais qu'ensuite les parents coupent certains d'entre eux pour en faire des filles; cette idée satisfait l'artificialisme de l'enfant qui, divinisant ses parents, "les conçoit comme la cause de tout ce qu'il possède", dit Piaget; il ne voit pas d'abord dans la castration une punition"⁽⁸⁰⁾

Y H. Deutsch ha llamado la atención -continúa Beauvoir- sobre el hecho de que la visión del pene no basta para crear un efecto traumático⁽⁸¹⁾; solamente puede ocurrir tal cosa si este acontecimiento ha sido precedido por una cadena de experiencias anteriores, de la cual tal descubrimiento es una confirmación; en este caso, la confirmación de un deseo que ha sentido anteriormente o, dicho en otras palabras, su racionalización. Igualmente Adler ha señalado que el prestigio del pene viene dado al niño por las personas que le rodean.

⁷⁸ Loc. cit., pág. 23.

⁷⁹ Obsérvese, en esta expresión, la equiparación de la mala fe al inconsciente.

⁸⁰ Loc. cit. pág. 24.

⁸¹ En: La psicología de la mujer, capítulo 6. Buenos Aires, Losada, 1952.

En todo caso, hay una envidia de las funciones urinarias del pene. Beauvoir cree, siguiendo a Bachelard y a Sartre, que lo que constituye fuente de placer no es la asimilación del tubo al pene, sino el hecho de poder dirigir y gobernar el chorro, contraviniendo las leyes naturales, lo que el niño estima como una hazaña; en todo caso, es un divertimento cotidiano del cual la niña se ve privada.

Paralela a la alienación del niño en el pene es la de la niña en la muñeca, con la diferencia, en desventaja para ella, de que la muñeca es un objeto pasivo, mientras que el pene es un órgano activo y sensible:

"l'immense chance du garçon, c'est que sa manière d'exister pour autrui l'encourage à se poser pour soi".⁽⁸²⁾

Mientras el chico se busca en el pene como sujeto autónomo, la niña mima a su muñeca y la arregla de la misma manera que ella quiere ser mimada y arreglada; y, contrariamente al niño, ella se piensa como muñeca maravillosa. Pronto aprenderá que para agradar hay que ser bonita como una princesa; de modo que se disfraza, se mira en los espejos y se compara con las princesas y las hadas de los cuentos. Es el comienzo del narcisismo que, para Beauvoir, es esencialmente inducido por la cultura patriarcal:

"Ce narcissisme apparaît si précocement chez la fillette, il jouera dans la vie de femme un rôle si primordial qu'on le considère volontiers comme émanant d'un mystérieux instinct féminin. Mais (...) en vérité ce n'est pas un destin anatomique qui lui dicte son attitude".⁽⁸³⁾

Porque, en efecto, la diferencia que la distingue de los chicos es un hecho que la niña podría asumir de múltiples maneras. El pene es, ciertamente, un privilegio; pero su valor disminuye naturalmente cuando el niño deja de interesarse por sus funciones excretorias. Y si es cierto que todos los niños tratan de compensar la separación del destete mediante conductas de seducción, mientras al niño se le obliga a superar este estadio -se le libera del narcisismo

⁸² Loc. cit. págs. 26-27.

⁸³ Loc. cit. pág. 26.

fijándolo en su pene-, a la niña se le confirma en esta tendencia a hacerse objeto, que es común a todos los niños.

De modo que la pasividad, que será característica esencial de la mujer "femenina", es un rasgo que se desarrolla en la niña desde sus primeros años; es un destino que le es impuesto por los educadores y por la sociedad⁽⁸⁴⁾. También el niño pasa por la experiencia de sentirse un "ser-para-otro"; también él pone en cuestión su virilidad y, a causa de ello, tiene problemas con sus iguales y con los adultos. Pero para él no hay oposición fundamental entre cuidar esa su figura objetiva y su voluntad de afirmarse en proyectos concretos: a través de la acción se hace ser. Sin embargo, en la mujer hay, desde el punto de partida, un conflicto entre su existencia autónoma y su "ser-otra": se le enseña que para gustar hay que hacerse objeto y, por consiguiente, tiene que renunciar a su autonomía. Se le trata como a una muñeca viviente y se le retira la libertad; así se le encierra en el círculo vicioso de que cuanto menos ejerza su libertad para comprender, captar y descubrir el mundo que le rodea, menos recursos encontrará en él y menos se atreverá a afirmarse como sujeto. Si se le motivase, podría manifestar la misma exuberancia vital, la misma curiosidad, la misma osadía que los chicos. Y esto es justamente lo que sucede cuando se educa a una chica de forma viril: la historia nos muestra que cuando a las chicas las educa su padre, desarrollan unas cualidades mucho más activas, se libran de las taras de la feminidad. Pensemos en la hija de Tomás Moro y en tantas otras mujeres que fueron sabias e inteligentes como un varón.

Así pues, para la mujer la feminidad es un aprendizaje, como lo es para el hombre la virilidad⁽⁸⁵⁾; sólo que en ella es un aprendizaje que la disminuye en vez de realizarla en su transcendencia: se pone su educación generalmente en manos de la madre, quien le impone su propio destino; se le dicta imperiosamente su "vocación" de madre y se le rodea de muñecas para facilitarle el adiestramiento. Y ya que las muñecas son cosa de niñas, la niña cree que los niños son algo que pertenece a las mujeres; la madre le parece dotada de poderes mágicos, como las hadas. Muchos chicos se sienten frustrados por carecer de este privilegio. Otro motivo de gratificación suele ser, para la niña, poder ayudar en las tareas domésticas. Pero:

⁸⁴ Aquí Beauvoir discrepa de H. Deutsch, para quien la pasividad es un rasgo constitutivamente femenino. Cfr. ob. cit., cap. 6.

⁸⁵ En este punto Beauvoir coincide con Freud.

"malgré ces compensations, elle n'accepte pas sans regret le destin qui lui est assigné; en grandissant elle envie aux garçons sa virilité (...). Plus l'enfant mûrit, plus son univers s'élargit, et plus la supériorité masculine s'affirme. Très souvent l'identification à sa mère n'apparaît plus alors comme un solution satisfaisante"⁽⁸⁶⁾.

Y es que, si la chiquilla acepta al principio su papel femenino, es porque la sociedad de las matronas le parece privilegiada. Pero cuando los estudios, los juegos, las lecturas la van separando del círculo familiar comprende que los dueños del mundo son los hombres, no las mujeres; y este descubrimiento cambia -en mucho mayor medida que el descubrimiento del pene- su conciencia de sí misma. La jerarquía de los sexos se descubre primero en la experiencia familiar: la niña comprende pronto que, aunque no se haga notar cotidianamente, la autoridad del padre es soberana. El niño capta la superioridad paterna a través de un sentimiento de rivalidad, pero la niña la soporta con admiración impotente. Y, en este punto, polemiza Beauvoir con Freud -atribuyéndole erróneamente la denominación "complejo de Electra"-:

(...) ce que Freud appelle 'complexe d'Électre' n'est pas, comme il le prétend, un désir sexuel; c'est une abdication profonde du sujet qui consent à se faire objet dans la soumission et l'adoration"⁽⁸⁷⁾.

La cultura histórica, la literatura, las canciones, las leyendas, los cuentos infantiles y la educación religiosa que se le dispensa, todo contribuye a inculcar en su mente la superioridad del hombre; cierto que hay en los cuentos brujas que detentan una dudosa superioridad, hadas y sirenas que se sustraen a la dominación del varón; pero la existencia de éstas es incierta; intervienen en el mundo humano sin tener un destino propio y, en cuanto se convierten en mujeres, su suerte es el sufrimiento y el yugo del amor. En las novelas de aventuras, quienes dan la vuelta al mundo son chicos, son ellos los que parten en busca de aventuras para salvar a las doncellas; luchan contra dragones y contra gigantes mientras ellas están encerradas en una torre, en un palacio, en un jardín; cautivas, dormidas: esperando. Juegos, fábulas y canciones populares orientan a la jovencita hacia la pasividad:

⁸⁶ Loc. cit. pág. 34.

⁸⁷ Loc. cit. pág. 36.

"mais elle est un être humain avant que de devenir une femme; et déjà elle sait que s'accepter comme femme c'est se démettre et se mutiler".⁽⁸⁸⁾

La mujer pasa por la extraña experiencia de sentirse, como individuo, sujeto absoluto, con su autonomía y su transcendencia y, sin embargo, de descubrir en sí la inferioridad al hacer el "aprendizaje del mundo"; por la extraña experiencia de considerarse a sí misma como *la misma* y descubrirse, sin embargo, como alteridad:

"C'est là ce qu'il arrive à la petite fille quand faisant l'apprentissage du monde elle s'y saisit comme une femme. La sphère à laquelle elle appartient est de partout enfermée, limitée, dominée par l'univers mâle: si haut qu'elle se hisse, si loin qu'elle s'aventure, il y aura toujours un plafond au-dessus de sa tête, des murs qui barreront son chemin".⁽⁸⁹⁾

B Adolescencia.

El momento de la pubertad es un momento difícil para la chica. Desde niña ha ido aprendiendo, entre el misterio y la inexperiencia, que un día sería mujer y más tarde madre:

"On comprend (...) quel drame déchire l'adolescente au moment de la puberté: elle ne peut devenir 'une grande personne' sans accepter sa féminité; (...) l'absence de pénis s'est convertie en souillure et en faute".⁽⁹⁰⁾

Si durante la infancia, la educación la ha preparado para esperar pasivamente el futuro, con la llegada de la pubertad éste se instala en su cuerpo, se hace realidad concreta. Y tal futuro:

(...) garde le caractère fatal qu'il a toujours eu; tandis que l'adolescent s'achemine activement vers l'âge adulte, la jeune fille

⁸⁸ Loc. cit. pág. 43.

⁸⁹ Loc. cit. pág. 47.

⁹⁰ Loc. cit. pág. 79.

quette l'ouverture de cette période neuve, imprévisible, dont la trame est d'orès et déjà ourdie et vers laquelle le temps l'entraîne"⁹¹)

Se ha dicho que si la muchacha se resigna a este papel que le adjudica la sociedad es porque en esta época se hace física y moralmente inferior a los chicos y es incapaz de rivalizar con ellos, de modo que, ante tales hechos consumados, ve que lo mejor es replegarse ante uno de los miembros de la casta superior y asegurar así su felicidad. Pero lo cierto es que su humildad no procede de una inferioridad real sino, al contrario, tal humildad es la que genera todas sus insuficiencias y el origen de ella está en el pasado de la adolescente, en la sociedad que la rodea y, justamente, en ese porvenir que le proponen.

La pubertad es también una época difícil porque el desequilibrio de las secreciones hormonales produce inestabilidad nerviosa; la menstruación es molesta e incluso dolorosa y se acompaña, en la mayoría de los casos, de trastornos psíquicos como nerviosismo e irritabilidad.

"le control du système nerveux et du système sympathique par les centres n'est plus assuré; les troubles de la circulation, certaines auto-intoxications font du corps un écran qui s'interpose entre la femme et le monde, un brouillard brûlant qui pèse sur elle, l'étouffe et la sépare (...) Ces faits sont extrêmement importants: mais c'est par sa manière d'en prendre conscience que la femme leur donne leur poids"⁹²).

La pubertad conlleva, para la mujer, la percepción de su debilidad física, la cual no le permite, como al varón, tener una confianza en su cuerpo que afianzaría la confianza en sí misma. La desconfianza que, siendo niña, sentía por sus "interioridades" contribuye a otorgar a la crisis menstrual un carácter sospechoso que la hace odiosa. A causa de ello, desistirá de muchos proyectos como hacer excursiones o ir a fiestas, por miedo a que los compañeros descubran que tiene la menstruación. Sin embargo, si vive como una desventaja su situación biológica, ello es debido fundamentalmente a que la capta desde una perspectiva de pasividad que le ha sido inculcada desde la infancia, pues ni la fragilidad

⁹¹ Vol. II, I parte, cap. II, pág. 80.

⁹² Loc. cit. pág. 82.

nerviosa, ni la inestabilidad vasomotriz le impiden ninguna actividad si no alcanzan un nivel patológico; también entre los hombres hay gran diversidad de constituciones. La razón profunda de tal derrotismo es que la adolescente no se piensa responsable de su futuro; vive la contradicción entre su condición propiamente humana y la "vocación" femenina que le han inculcado.

Desde el punto de vista psicológico, en este período la jovencita vive el conflicto entre su narcisismo y las experiencias a las que su sexualidad le destina. No se acepta como inesencial sino a condición de volver a encontrar lo esencial en el seno de su abdicación; haciéndose objeto, se convierte en ídolo y se reconoce orgullosamente como tal; pero rechaza la implacable dialéctica que la obliga a retornar a lo inesencial: quiere ser un tesoro fascinante, no un objeto de apropiación. Y de ahí el juego equívoco y desconcertante para los chicos al que se entrega la adolescente:

"elle étale son décolleté, ses jambes, et dès qu'on la regarde elle rougit, s'irrite. Elle s'amuse à provoquer le mâle mais si elle s'aperçoit qu'elle a suscité en lui le désir elle recule avec dégoût".⁽⁹³⁾

Aquí radica el sentido de ese pudor originario que se mezcla de forma desconcertante con la coquetería más osada. En este estadio la jovencita ya no quiere ser una niña, pero no acaba de aceptar su conversión en adulta: se reprocha unas veces su pusilanimidad y otras su resignación de hembra. Este es el rasgo fundamental que caracteriza a la chica y que nos da la clave de la mayoría de sus conductas: no acepta el destino que la naturaleza y la sociedad le asignan, ni tampoco lo rechaza positivamente. Está demasiado dividida en su interior como para emprender la lucha contra el mundo, por eso se limita a huir de la realidad o a criticarla simbólicamente.

Son también característicos de esta fase los comportamientos sado-masoquistas como romperse una pierna para no acudir a una fiesta aburrida, chupar la sangre de sus heridas porque le da asco la sangre menstrual, etc.. Beauvoir ve en ello "iniciaciones morosas a las aventuras sexuales" porque:

"Destinée à être une proie passive, elle revendique sa liberté jusque dans le fait de subir douleur et dégoût. Quand elle s'impose la

morsure du couteau⁹⁴), la brûlure d'une braise, elle proteste contre la pénétration qui la déflorera: elle proteste en l'annulant. Masochiste puisque dans ses conduites elle accueille la douleur, elle est surtout sadique: en tant que sujet autonome, elle fouaille, bafoue, torture cette chair dépendante, cette chair condamnée à la soumission qu'elle déteste sans vouloir cependant s'en distinguer"⁹⁵)

Y luego añade que estas conductas sado-masochistas implican una fundamentación de mala fe pues, si la muchacha se entrega a ellas, es que acepta, a través del rechazo, su futuro de mujer. Incluso -dice- sus explosiones violentas son una manifestación de resignación. Ya que le está prohibido afirmarse, ya que no espera ni cambiar el mundo -como los chicos-, ni salir de su papel adjudicado, no le queda otra alternativa que destruirlo. Y, así, a través de su impotencia, se rebela contra su futura servidumbre. Sus perversidades se deben a que está anclada en el mundo infantil, del que no puede o no quiere verdaderamente evadirse; de modo que, opta por debatirse en su prisión antes que intentar salir. Hay casos en que esta perversidad toma formas preocupantes, como la cleptomanía -sublimación sexual de naturaleza equívoca, dice Beauvoir,- que realiza el deseo de afirmar su autonomía frente a la sociedad que condena el robo, la cual también tiene un lado masochista: la fascinación por correr un riesgo tal que, si es sorprendida, se convertirá en objeto de castigo. Una profunda mala fe -declara Beauvoir, utilizando este concepto del psicoanálisis existencial en sustitución del de "impulso inconsciente",- emparenta a la adolescente con las psicasténicas: se encuentran en ella multitud de síntomas como manías, tics, conjuros, perversidades y fugas a causa de esa ambivalencia del deseo y la angustia. Ahora bien, ninguna de estas conductas transpasa la frontera del orden establecido; no pretende la adolescente romper los límites de lo posible, ni producir una transmutación de valores. Se contenta con manifestar su rebeldía manteniéndose dentro de la legalidad de las costumbres:

"L'attitude de la jeune fille de définit essentiellement par le fait que, dans les ténèbres angoissantes de la mauvaise foi, elle refuse en l'acceptant le monde et son propre destin"⁹⁶)

⁹⁴ Es lo que hace Ivich, personaje inspirado en Olga Kosakiewicz, en Les chemins de la liberté. I, L'Âge de raison de Sartre.

⁹⁵ Loc. cit. págs. 110-11.

⁹⁶ Loc. cit. pág. 113.

Es decir, las condiciones en que la sociedad patriarcal pone a la adolescente para vivenciar su feminidad, la abocan a estas conductas sado-masoquistas que reposan en la mala fe. Lo que nos parece relevante en estos análisis es que la mala fe queda exculpada casi totalmente de responsabilidad en el sujeto mujer que la vive⁽⁹⁷⁾. Beauvoir insiste continuamente en el peso de los condicionamientos socio-culturales. Y aquí volvemos a encontrar el sentido fuerte, que ya hemos señalado a lo largo de este trabajo, de la noción de situación. Explícitamente nos señala Beauvoir el peso de la situación:

"On voit que tous les défauts que l'on reproche à l'adolescente ne font qu'exprimer sa situation. C'est une pénible condition que de se savoir passive et dépendante à l'âge de l'espoir et de l'ambition, à l'âge où s'exalte la volonté de vivre et de prendre une place sur terre; c'est dans cette âge conquérant que la femme apprend qu'aucune conquête ne lui est permise, qu'elle doit se renier, que son avenir dépend du bon plaisir des hommes".⁽⁹⁸⁾

Hay casos en que la adolescente asume críticamente su situación, tal como se describe en la obra de George Eliot *Moulin sur la Floss*, que Beauvoir trae aquí como referencia; sin embargo, la heroína, una vez que ha conseguido enfrentarse con las falsedades de la moral victoriana, una vez que se ha impuesto como "une pure liberté par delà l'univers sclérosé des mâles (...) De cette liberté l'adolescente ne trouve guère à faire qu'un usage négative"⁽⁹⁹⁾

La crisis de la adolescencia -concluye Beauvoir- es una suerte de "trabajo", análogo a lo que Lagache denomina "el trabajo del duelo":

"La jeune fille enterre lentement son enfance, cet individu autonome et impérieux qu'elle a été; et elle entre avec soumission dans l'existence adulte".⁽¹⁰⁰⁾

⁹⁷ Nuestra apreciación en este punto se opone, pues, a la crítica de Le Doeuff, que hace una lectura ética reduccionista, atribuyendo a la mala fe los comportamientos no libres de la mujer.

⁹⁸ *Obc. cit.* Primera parte. *Histoire*, II, pág. 117.

⁹⁹ *Ibid.*, pág. 118.

¹⁰⁰ *Loc. cit.* pág. 124.

En cualquier caso, un balance bastante negativo, a través del cual podemos observar cómo los destinos de hombre/mujer van divergiendo a medida que vamos recorriendo las "edades de la vida".

C) La iniciación sexual.

Es interesante que nos detengamos en los análisis de Beauvoir sobre la iniciación sexual de la mujer ya que hallamos en ellos elementos importantes para una psicología femenina que -como señala Roudinesco- se asemeja a la de Freud en la medida en que no acepta dos tipos de libido según el género, lo cual encierra ingredientes liberadores para la lucha feminista por la igualdad; pero, al mismo tiempo, apunta factores diferenciadores entreverados, no obstante, en la trama de una educación que, desde la infancia, moldea los roles de uno y otro sexo. Es decir, no acepta una jerarquía entre los sexos, pero la ve en la transmisión cultural a través de la educación. También, apoyándose en la filosofía existencial, expone una teoría diferente de la del psicoanálisis empírico sobre el pretendido masoquismo de la mujer.

Comienza por afirmar que, en el momento de la iniciación sexual, la situación es profundamente diferente en el hombre y en la mujer desde los puntos de vista biológico, social y psicológico.

a) **Biológico:** Porque, para el hombre la madurez es una objetivación del placer erótico que ahora, en vez de ser alcanzado en su presencia immanente, es intencionado sobre un ser transcendente. En la mujer, el erotismo es mucho más complejo; habla del espasmo clitoridiano y del placer vaginal; pero, lo más diferente es el papel que juega la mujer en el contacto sexual: papel pasivo -y no por cuestión de posturas-; el hombre detenta el rol agresivo, la mujer sufre su acoso.

b) **Social:** En este aspecto no están menos diferenciados los roles. La sociedad patriarcal los distribuye así:

--> Para la mujer, castidad. Sus deseos sexuales sólo se satisfacen en el matrimonio. Tanto en el matrimonio como en la prostitución, la mujer se da, el hombre la remunera y la toma.

--> Para el hombre, licencia sexual, dominio, libertad. El lenguaje de los varones describe el contacto sexual en términos militares: el amante "se corre" como un soldado en fuga; su sexo se tensa como un arco; cuando eyacula "descarga"

como una metralleta o un cañón; se habla de ataque, de asalto, etc. Y cuando utilizan un lenguaje menos rudo hablan también de sus relaciones eróticas en términos de "conquista", "ataque", "asalto", "asedio y defensa", "derrota", "capitulación", etc. De hecho, la situación privilegiada del hombre viene de la integración de su papel biológicamente agresivo en su función social de jefe, de amo. De un hombre dotado de gran capacidad erótica se dirá que es potente, epíteto que lo designa como actividad, como transcendencia. Por el contrario, a la mujer, que no es sino objeto, se la calificará de *caliente* o *fría*, cualidades pasivas.

C) **Psicológico:** No es cierto que la virgen no sienta deseo sexual y que se lo despierte el hombre, como se ha pretendido hacernos creer. Lo que sucede más bien es que la virgen no sabe bien lo que quiere porque en ella la sexualidad no es un dominio aislado, es una prolongación de las ensoñaciones y los goces de la sensualidad de su infancia. Los niños y los adolescentes de ambos sexos gustan de lo liso, lo cremoso, lo satinado, lo blando, lo elástico¹⁰¹); lo que sin hundirse ni descomponerse cede a la presión, se desliza bajo la mirada o entre los dedos, porque así era el cuerpo de la madre, su primer objeto de caricias y de amor.

La joven mujer, cuando afronta su relación con el varón tiene en la palma de las manos y en sus labios el deseo de acariciar activamente una presa; pero el hombre, con sus músculos duros, su piel áspera y generalmente velluda, su olor fuerte, sus rasgos varoniles, no le parece deseable, incluso le puede inspirar repulsión:

"'Un homme n'a pas besoin d'être beau' lui a-t-on répété; elle ne doit pas chercher en lui les qualités inertes d'un objet mais la puissance et la force virile. Ainsi se trouve-t-elle en elle-même divisée: elle appelle une étreinte robuste qui la métamorphosera en chose frissonante; mais la rudesse et la force sont aussi des résistances ingrates qui la blessent".¹⁰²)

En la medida de lo posible, busca un compromiso; se entrega a un hombre viril pero suficientemente joven y seductor como para ser objeto de deseo y en

¹⁰¹ Referencia a E.N. en los análisis de la nieve. Cfr., ibid. IV parte, cap. II, II. Sólo que Beauvoir recoge lo positivo y deja de lado lo viscoso, que en Sartre representa lo negativo, el hundimiento del para-sí en el en-sí.

¹⁰² P.S., Primera parte. Histoire, III, pág. 137.

el que piensa encontrar todos los atractivos que apetece. Pero no tiene los medios de tomar esos tesoros, su anatomía la limita a la torpeza y la impotencia, el deseo de posesión se ve tronchado por falta de un órgano en el que encarnarse y, por su parte, el varón se niega a desempeñar un rol pasivo. Lo más frecuente es que las circunstancias le deparen la ocasión de entregarse a un hombre cuyas caricias le estremezcan, pero ante el que ya no siente deseo ni de mirar ni de acariciar. Nunca se insistirá bastante -dice Beauvoir- en que en la repugnancia que se mezcla con los deseos de la joven mujer no hay solamente miedo a la agresividad masculina, sino también un profundo sentimiento de frustración:

"la volupté devra être conquise contre l'élan spontané de la sensualité alors que chez l'homme la joie du toucher, de la vue se fond avec le plaisir sexuel proprement dit".⁽¹⁰³⁾

Los elementos del erotismo pasivo de la mujer son ambiguos: el contacto es siempre algo confuso; pasa fácilmente del escalofrío a la cosquilla, de la molestia al placer. Y en la virgen esta ambigüedad no se resuelve precisamente por lo paradójico de su situación: el órgano donde se ha de cumplir su metamorfosis está sellado. El impulso de su cuerpo al erotismo está disperso por todo él; ningún órgano puede saciar su erotismo activo y no tiene todavía la vivencia del órgano que la aboca a la pasividad. La *pasividad* de su erotismo, por otra parte, no es pura inercia: *hacerse* objeto, *hacerse* pasiva es completamente distinto a ser un objeto pasivo⁽¹⁰⁴⁾:

"Une amoureuse n'est ni une dormeuse ni une morte; il y a en elle un élan qui sans cesse retombe et sans cesse se renouvelle: c'est l'élan retombé qui crée l'envoûtement où se perpétue le désir".⁽¹⁰⁵⁾

Mientras que el deseo varonil es tensión. Se manifiesta por el tensamiento de cuerpo y músculos, a lo que puede colaborar una participación voluntaria del

103 D.S. II, Primera parte. Cap. III, pág. 138.

104 Freud hace observaciones similares al respecto en sus escritos sobre la sexualidad femenina, especialmente en *La feminidad* (1932). O.C. Biblioteca Nueva, T II, págs. 931 ss. Freud hace la distinción entre *pasividad* y *fin pasivos*. Esto último es lo que caracteriza a la *feminidad*; pero no debe confundirse con la *pasividad* ya que puede ser necesario el despliegue de gran actividad para alcanzar un fin pasivo. Sin embargo, H. Deutsch sí entiende la *pasividad* como un rasgo de la *feminidad*.

105 Loc. cit. pág. 139.

organismo. Por el contrario, en el cuerpo femenino el esfuerzo voluntario es un impedimento para el trance erótico-sexual; pero tampoco basta con que la mujer "se deje llevar":

"Une active participation lui est demandée dans une aventure que ni son corps vierge ni sa conscience encombrée de tabous, d'interdits, de préjugés, d'exigences, ne veulent positivement".⁽¹⁰⁶⁾

Al hombre su configuración anatómica y los usos culturales le atribuyen el papel de iniciador: su compañera le brinda en la realidad el objeto que codiciaba. Pero la mujer precisa del hombre para que su propio cuerpo le sea revelado, de modo que su dependencia es mucho mayor⁽¹⁰⁷⁾.

Existe una diferencia notable entre el erotismo femenino y el masculino: el hombre sacia su deseo en el coito; la estructura del acto sexual es, para él, definida y discontinua; mientras que el erotismo femenino es más difuso: su goce no está nunca centrado exclusivamente en el aparato genital. Lo que se ha hecho siempre en la cultura patriarcal para conseguir un "feliz resultado" del contacto sexual es "sincronizar" desde el modelo masculino.

El coito tiene para el hombre un fin biológico preciso: la eyaculación. Una vez obtenida, queda cumplido el deseo o, al menos, suprimido. Pero en la mujer, por el contrario, el fin es, de partida, incierto y de naturaleza más psíquica que fisiológica; desea la unión y la voluptuosidad en general, pero su cuerpo no proyecta ninguna conclusión precisa del acto amoroso. Por eso para ella el coito nunca termina totalmente. El placer del hombre crece en vertical: cuando alcanza determinado umbral y se cumple, muere abruptamente en el orgasmo. Pero el goce femenino irradia por todo el cuerpo, nunca se centra del todo en el aparato genital. De modo que la perfección no radica, como creen muchos hombres, en la sincronización del placer, sino en la consecución de una forma⁽¹⁰⁸⁾ erótica compleja.

¹⁰⁶ Loc. cit. pág. 139.

¹⁰⁷ Repárese en que esta descripción de Beauvoir no tiene sentido normativo. Críticas feministas posteriores han hecho hincapié en que el hecho de que la mujer descubra su cuerpo por el varón es absolutamente cultural.

¹⁰⁸ Aquí Beauvoir utiliza el término "forma" en el sentido gestaltista.

¿Qué ocurre desde el punto de vista ontológico? Como hemos dicho -nos recuerda Beauvoir-, la mujer quiere seguir siendo sujeto haciéndose objeto. Lo que debería ocurrir es que para ambos (hombre y mujer) dar y recibir se confundieran. Pero lo que sucede es que ella está más profundamente alienada que el hombre porque es -al mismo tiempo- deseo y estremecimiento en todo su cuerpo: "elle ne demeure sujet que par l'union avec son partenaire". Pero, si el hombre se limita a tomar sin dar, o si da placer sin tomar, ella se siente manipulada: si se realiza como *Otra*, se hace lo otro inesencial, y necesita negar su alteridad para recobrarle como sujeto. Por ello es por lo que la separación de los cuerpos le resulta casi siempre penosa⁽¹⁰⁹⁾. El hombre le pregunta: "¿Has gozado?", ¿te ha ido bien?" La mujer no quiere oír esto. Tales preguntas indican la escisión entre afecto y sexualidad; muestran el acto amoroso como una operación mecánica; indican que el hombre busca la dominación más que la fusión y la reciprocidad.

Con todo esto Beauvoir intenta explicar los condicionamientos que sufre la mujer para realizarse como transcendencia. Es decir, también en la unión sexual, las condiciones culturales de la sociedad patriarcal le deparan la alienación en lo *otro* inesencial: en este caso porque se reduce su afectividad a algo puntual, al encuentro físico y su consumación fisiológica, lo cual es insuficiente porque supone un corte de su vivencia afectiva en un episodio que, para ella, no es desligable ni del antes, ni del después, ni del transfondo que lo rodea. Por tanto, a diferencia de lo que es para el hombre, para la mujer no constituye el acto sexual un logro-trofeo. Lo que propicia que el acto sexual sea considerado por él como una lucha y por ella como una arena donde se libra el combate⁽¹¹⁰⁾.

Sin embargo, según algunos psicoanalistas -dice Beauvoir sin citar nombres-⁽¹¹¹⁾, que suponen en la mujer un masoquismo innato, gracias a esta tendencia podría adaptarse a tal destino erótico. Beauvoir, basándose en la teoría sobre el masoquismo expuesta por Sartre en *L'Être et le Néant*, discute con el psicoanálisis esta supuesta tendencia masoquista de la mujer a la que correspon-

¹⁰⁹ Ibid., II. L'expérience vécue. Primera parte. Formation, capítulo III. L'initiation sexuelle, pág. 162.

¹¹⁰ Beauvoir toma la metáfora de Leiris, quien compara la noche de bodas con una corrida de toros. Ibid., págs. 140 y 163.

¹¹¹ Evidentemente, aquí polemiza con H. Deutsch.

dería una tendencia sádica simétrica en el hombre. Los psicoanalistas distinguen, siguiendo a Freud, tres formas de masoquismo:

- a) La que consiste en la relación entre dolor y voluptuosidad.
- b) La que se refiere a la aceptación femenina de la dependencia erótica.
- c) La que se basa en un mecanismo de autopunición.

La mujer sería, según estas teorías, masoquista porque, en ella, placer y dolor estarían relacionados a través de vivencias como la desfloración y el parto; y porque se supone que ella acepta y asume el placer pasivo. Es decir, sobre todo por las formas a) y b).

Las tesis de Beauvoir son las siguientes:

a) En primer término, hay que hacer notar que atribuir un valor erótico al dolor no constituye, en absoluto, una conducta de sumisión pasiva. Es decir, la relación dolor-voluptuosidad no tiene, por sí misma, un sentido masoquista. A veces el dolor sirve para elevar el tono del individuo que lo soporta, para despertar una sensibilidad adormecida por la misma violencia del estremecimiento y el placer. El dolor forma, normalmente, parte del frenesí erótico. En el erotismo se produce un desarraigo de sí mismo, un transporte, un éxtasis que el sufrimiento coadyuva a producir porque también destruye los límites del yo. En las orgías siempre ha tenido un papel importante y es sabido que la exquisitez y el dolor se tocan. No parece que el dolor tenga en la sexualidad femenina ni más ni menos importancia que en la masculina. El dolor no tiene significado masoquista más que en el caso en que sea experimentado y querido como manifestación de servidumbre.

b) La docilidad femenina es una noción muy equívoca. En *lo imaginario*, la jovencita acepta la dominación del héroe, del semi-dios, del macho; pero es un juego narcísista, porque se ve protagonista y admirada por el hombre; es como quiere decir que esté dispuesta a soportar en la realidad la expresión carnal de semejante autoridad⁽¹¹²⁾. Por otra parte, es cierto que el papel sexual de la mujer es en gran parte pasivo -como venimos afirmando-; pero vivir esta situación pasiva no es masoquismo, como tampoco es sadismo la agresividad normal del varón. El masoquismo aparece cuando el individuo opta por que la conciencia del otro le constituya en

112

Beauvoir toma la noción de narcisismo de H. Deutsch pero dándole un sentido existencial, no esencialista como aquella.

pura cosa, opta por representarse a sí mismo como cosa y opta por jugar a ser cosa. Como ha escrito Sartre en *L'Être et le Néant*: "Le masochisme est une tentative non pour fasciner l'autre par mon objectivité mais pour me faire fasciner moi-même par mon objectivité pour autrui"¹¹³). Para poder hablar de masoquismo tiene que ocurrir que el yo sea puesto y que se considere a ese doble alienado fundado por la libertad de otro. En este sentido se encuentra en ciertas mujeres un verdadero masoquismo: la joven está predispuesta a ello porque es fácilmente narcisista y el narcisismo consiste en alienarse en su ego; si desde el comienzo de su relación erótica hubiera vivido un estremecimiento y un deseo violentos, viviría auténticamente sus experiencias y cesaría de proyectarlas hacia ese polo ideal que ella llama "yo"; pero hasta en la frigidez continúa el yo afirmandose y tener un comportamiento más activo, en la medida en que ha introyectado un "yo" dependiente, sería comportarse como el varón y seon le parece, entonces, una falta. Ahora bien, como señala Sartre, el masoquismo, igual que el sadismo implica asunción de culpabilidad: Soy culpable por el hecho de ser objeto¹¹⁴).

c) Esta idea de Sartre coincide, nos dice Beauvoir, con la noción freudiana de autopunición:

"La jeune fille s'estime coupable de livrer son moi à autrui et elle s'en punit en redoublant volontairement humiliation et servitude"¹¹⁵)

Hay muchos casos que avalan esta afirmación. Se sabe de vírgenes que desafiaban a su futuro amante y se castigaban por su sumisión futura infligiéndose diversas torturas; también cuando el amante es real y presente se obstinan en mantener esta actitud. La misma frigidez es un castigo que la mujer se impone tanto a sí misma como a su compañero; al sentirse herida en su vanidad, siente rabia contra sí misma y se prohíbe el placer. El fingido abandono de la masoquista crea nuevas barreras que son defensas contra el placer y, al mismo tiempo, se venga en sí misma de esta incapacidad para gozar. El círculo vicioso que va de la frigidez al

¹¹³ Ibid., III parte, cap. III, I.

¹¹⁴ Ibid., pág. 165.

¹¹⁵ Loc. cit. pág. 165.

placer puede repetirse indefinidamente involucrando, como compensación, comportamientos sádicos. Pero también puede suceder que la maduración erótica libere a la mujer de su frigidez, de su narcisismo, y que asuma su pasividad sexual y la viva en vez de representarla; pues lo paradójico del masoquismo es que el sujeto se reafirma incesantemente en su esfuerzo por abdicar de sí mismo, pero consigue olvidarse "dans le don irréléchi, dans le mouvement spontané vers l'autre". Luego, es cierto que la mujer es más fácilmente presa que el hombre de la tentación masoquista porque su situación erótica de objeto pasivo la arrastra a ejercer el papel pasivo. El resultado es que muchas mujeres, y especialmente mujeres jóvenes, son masoquistas¹¹⁶).

Pero de ningún modo -y aquí Beauvoir es contundente- el masoquismo es una manifestación del despliegue normal y feliz del erotismo femenino¹¹⁷). Al contrario, el desenvolvimiento normal supone que, tanto en el amor como en el cariño y la sensualidad, la mujer logre superar su pasividad y establecer con su compañero relaciones de reciprocidad:

"L'asymétrie de l'erotisme mâle et femelle crée des problèmes insolubles tant qu'il y a lutte des sexes; ils peuvent aisément se trancher quand la femme sent chez l'homme à la fois désir et respect; s'il la convoite dans sa chair tout en reconnaissant sa liberté, elle se retrouve l'essentiel au moment où elle se fait objet, elle demeure libre dans la soumission à laquelle elle consent. Alors les amants peuvent connaître chacun à sa manière une jouissance commune; le plaisir est éprouvé par chaque partenaire comme étant sien, tout en ayant sa source dans l'autre".¹¹⁸)

Pero esto es imposible en la sociedad patriarcal por la vanidad del hombre y la timidez de la mujer. Hasta que la mujer no venza sus inhibiciones la generosidad necesaria para que esto sea posible no podrá surgir. Ahora bien:

¹¹⁶ Ibid., pág. 167.

¹¹⁷ La diferencia en la consideración del masoquismo entre Beauvoir y el psicoanálisis en la versión de H. Deutsch estriba en que Beauvoir reestructura las doctrinas psicoanalíticas a la luz de la filosofía existencial considerando a la mujer como sujeto pleno, lo que le permite no contemplar sus conductas masoquistas como datos irreductibles del carácter femenino, sino como producto de su papel en la determinada situación en que la sociedad la coloca. Cfr. H. DEUTSCH, ob. cit. cap. 7.

¹¹⁸ Loc. cit. pág. 167.

"Les conditions dans lesquelles se déroule la vie sexuelle de la femme dépendent non seulement de ces données, mais de tout l'ensemble de sa situation sociale et économique".⁽¹¹⁹⁾

Con este nuevo toque de atención a la relevancia de la situación termina Beauvoir su exposición sobre el masoquismo, la cual va seguida de unas conclusiones que recogemos;

1ª. La experiencia erótica es una de las experiencias que de manera más viva descubren a los seres humanos la ambigüedad de su condición: en ella se experimentan como espíritu y como carne, como sujeto y como otro.

2ª. Es la mujer quien vive este conflicto en su forma más dramática porque ella se capta primero como objeto y no encuentra de un modo inmediato una autonomía segura en el placer. Tiene que reconquistar su dignidad de sujeto transcendente y libre asumiendo su condición carnal, empresa difícil y llena de riesgos en la que sucumbe con frecuencia.

3ª. Pero, justamente, la dificultad de su situación le protege contra falsificaciones en las que el varón se deja atrapar, fácil víctima de falaces privilegios involucrados en su papel agresivo y en la soledad de su orgasmo, lo cual le hace vacilar en reconocerse como carne. La mujer tiene de sí misma una experiencia mucho más auténtica.

4ª. En cualquier caso, se adapte más o menos a su papel pasivo, la mujer siempre está frustrada como individuo. Y no porque envidie al hombre - insiste Beauvoir- el órgano de la posesión -el pene-; lo que le envidia es la presa: el poder trascenderse poseyendo.

D) La mujer casada.

Después de señalar que el estado de "casada" sigue siendo el "normal" para la mujer occidental, pese a que la evolución económica de estos países está cambiando la situación, nos recuerda -siguiendo a Lévi-Strauss- que la mujer, en la sociedad patriarcal, es un factor de intercambio de bienes y servicios entre grupos de hombres.

Desde el punto de vista de la filosofía existencialista, en el grupo matrimonial es el marido quien ejerce la transcendencia; a la mujer le queda

¹¹⁹ Loc.cit. pág. 168.

asignada la inmanencia. Estos papeles se cimentan en toda la tradición judeo-cristiana, desde San Pablo y los Padres de la Iglesia hasta Proudhon y D.H. Lawrence.

Nos interesan sus análisis de la vivencia del amor y del matrimonio desde el punto de vista femenino, a través del cual Beauvoir muestra, con extraordinaria claridad y lucidez, el fiasco que es para la mujer. En efecto, muestra la contradicción entre la vivencia del amor en una institución como el matrimonio, legitimada por la ley y las costumbres, y las expectativas que la noción de amor encerraba en la joven mujer cuando accedió a él. Para ello se apoya en testimonios de la literatura -de Montaigne a Balzac- de la filosofía -de Hegel a Kierkegaard- y de la sexología y la psicología, mediante informes e historiales clínicos. Esta contradicción se da en varios planos:

1º. En el plano del amor físico. Aquí señala cómo es muy raro que la atracción física entre los esposos dure muchos años, aunque la institución del matrimonio está planeada como para toda la vida. Esta razón, por sí sola, ya es suficiente como para descalificar la institución. Pero, además, encierra otros problemas que son los siguientes:

a) El amor físico requiere fidelidad. ¿Por qué? Porque el deseo de dos amantes implica el reconocimiento de la singularidad del otro y, por tanto, existe un rechazo a que esta singularidad sea puesta en cuestión por experiencias extra-pareja, ya que ambos se sienten irremplazables. Ahora bien, esta fidelidad sólo tiene sentido si es espontánea. Pero justamente, desde el punto de vista de la espontaneidad, la magia del erotismo se disipa bastante rápidamente.

b) Lo prodigioso es que, en la situación amorosa, se libre en un instante, en la presencia corpórea de los amantes, un ser cuya existencia es una transcendencia indefinida. La posesión de un ser así es imposible, pero al menos:

"Est-il atteint d'une manière privilégié et poignante"⁽¹²⁰⁾

2º. Cuando los individuos ya no se atraen físicamente, la atracción erótica desaparece y suele desembocar en la estima y la amistad, pues:

"deux êtres humains qui se rejoignent dans le mouvement même de leur transcendance, à travers le monde et leurs entreprises communes, n'ont plus besoin de s'unir charnellement; et même, du fait que cette union a perdu sa signification, ils y répugnent".⁽¹²¹⁾

3º. El erotismo es un movimiento hacia el otro -ese es su carácter esencial- pero en el seno de la pareja, los esposos llegan a ser uno para el otro el Mismo, ya no es posible intercambio ninguno entre ellos. Si siguen como amantes, a veces, vergonzosamente: el acto sexual ya no es una experiencia intersubjetiva, sino una especie de masturbación en común. Si se toman el uno al otro como un utensilio necesario para la satisfacción de sus deseos, ese es un hecho que puede ser disimulado por la cortesía conyugal, pero que se muestra sin recato cuando desaparece la cortesía. En cualquier caso, la satisfacción de la necesidad no basta para saciar la sexualidad humana; por eso, muchas veces, se acude a recursos para satisfacer la fantasía erótica y salir de la rutina (voyeurismo los hombres, masoquismo las mujeres, etc.). En resumen, el amor físico no justifica la existencia humana pero, al mismo tiempo, no es susceptible de justificación desde otras instancias. Es decir, debería jugar en la vida un papel episódico y, al mismo tiempo, autónomo. Ante todo, debería ser libre.

De todos modos, no es el amor lo que el optimismo burgués promete a la joven desposada, sino nada menos que la felicidad, entendida como serenidad, equilibrio, estabilidad, situación en la que nada cambiará, etc. Y eso se materializa en la casa como refugio y dominio de la mujer, como el lugar donde ha de cultivar todas sus cualidades y virtudes.

El hombre apenas se interesa por el hogar -que es el ámbito de lo privado- porque puede realizarse en proyectos externos, tiene acceso al universo entero. Pero la mujer está destinada a encerrarse en el hogar. Allí es donde habrá de satisfacer su erotismo, su afectividad y su libertad. Y también donde se producen las neurosis, por ser una situación cerrada a la transcendencia. La situación de la mujer ama de casa lleva a una actitud maniquea: luchar contra el mal que

¹²¹ Loc. cit. pág. 226. Este tipo de relación ha sido descrito por Beauvoir literariamente en Les mandarins a través de los personajes de Anne, Dubreuilh y Lewis. Por lo demás, no es difícil descubrir aquí una proyección biográfica de la propia autora. En todo caso, aquí se plantea como una de las salidas plausibles del amor-pasión.

es el desorden, la suciedad sin progresar nunca, porque es una tara sin fin, atemporal.

"(...) c'est un triste destin au lieu d'être tourné vers de buts positifs d'avoir à repousser sans répit un ennemi; souvent la ménagère le subit dans la rage. Bachelard prononce à son propos le mot de 'méchanceté'; on le trouve aussi sous la plume des psychanalistes. Pour eux la manie ménagère est une forme de sado-masochisme; le propre des manies et des vices s'est d'engager la liberté à vouloir ce qu'elle ne veut pas" (¹²²)

Finalmente analiza Beauvoir las relaciones de los esposos en el matrimonio; esto es, lo que la ideología burguesa ha dado en llamar "amor conyugal", expresión que critica como etiqueta diciendo que, si bien en el matrimonio puede haber amor entre los cónyuges, ello no surge del hecho de estar casados, sino del hecho de que se quieren; por eso, etiquetar de "amor conyugal" la relación entre dos personas casadas por el hecho de estarlo, es suponer que de la institución brota un sentimiento subjetivo, una más de las falacias de la ideología burguesa.

Por el hecho de que el matrimonio implica normalmente la sumisión de la mujer al marido, es a ella a quien se le plantea con mayor acritud el problema de las relaciones conyugales. Lo paradójico del matrimonio es que tiene una doble función: erótica y social; esta ambivalencia se refleja en la figura que el marido toma para la joven desposada. Por una parte es protector, proveedor, tutor y guía, detentor de los valores y garante de la verdad. Pero es también el macho con quien hay que compartir una experiencia frecuentemente vergonzosa, barroca, odiosa o maravillosamente conmovedora. Entre el mentor y el fauno son posibles multiplicidad de formas híbridas. Algunas veces el marido ejerce de padre y de amante; el acto sexual se convierte en una orgía sagrada y la esposa es la enamorada que, en los brazos de su amante, encuentra la salvación definitiva a cambio de una dimisión total de sí misma. Sin embargo es muy raro este amor-pasión en el seno de la vida conyugal. A veces la mujer ama platónicamente a su marido, de tanto como lo admira, pero no logra abandonarse en sus brazos y es frígida con él. O, por el contrario, puede conocer a su lado un placer que vive como un fracaso en común y que mata en ella la estima y el respeto por él. Lo

¹²² Loc. cit. pág. 237.

que con más frecuencia ocurre es que, tras la experiencia sexual considere al marido como un superior al que respeta y del cual excusa todas las debilidades animales. En cualquier caso, la joven esposa no suele declararse con sinceridad sus sentimientos: considera que amar a su esposo es un deber que tiene ante sí misma y ante la sociedad y comienza a vivir su situación conyugal en la mala fe:

"elle se persuade volontiers qu'elle éprouve pour son mari un grand amour; et cette passion prend une forme d'autant plus maniaque, possessive, jalouse que sexuellement la femme est moins satisfaite".⁽¹²³⁾

Muy frecuentemente por moralismo, hipocresía orgullo o timidez la mujer se obceca en su mentira. Pero no por ello vive la hostilidad con menor intensidad. Se esfuerza por rechazar la dominación de su esposo. Pero es causa perdida; él suele tener la ventaja de poseer mayor cultura o una formación profesional; ella, aunque sea inteligente y sensible, carece de técnica para demostrar sus opiniones y sacar consecuencias. Y, así, se da el caso de que maridos intelectualmente mediocres dominan en este terreno fácilmente a sus mujeres porque saben probar que tienen razón, aunque estén equivocados. La mujer, algunas veces, trata de luchar pero lo más probable es que ceda y, de mejor o peor grado, acepte que el marido piense por ella, como hace Dora en la obra de Ibsen *Casa de muñecas*.

El matrimonio aviva en el hombre un imperialismo caprichoso. Y como la tentación de dominar es la más universal que existe, generalmente no se contenta con recibir aprobación, ser admirado, aconsejar y guiar, sino que ordena, se erige en soberano:

"toutes ses rancunes amassées dans son enfance, au long de sa vie, amassées quotidiennement parmi les autres hommes dont l'existence le brime et le blesse, il s'en délivre à la maison en assenant à sa femme son autorité; il mime la violence, la puissance, l'intransigeance; il laisse tomber des ordres d'une voix sévère, ou bien il crie, frappe sur la table: cette comédie est pour la femme une quotidienne réalité".⁽¹²⁴⁾

¹²³ Loc. cit. pág. 257. Este es el caso de muchas mujeres frías, señala Beauvoir, recogiendo en este punto los testimonios de STEKEL en su obra *La femme frigide* y el de Sophia Tolstol, según se desprende de su diario. Contrasta, en este punto, el enfoque de Beauvoir con el de Sartre, quien en sus análisis de la mala fe -en E.N.- se muestra más escéptico, asumiendo de forma acrítica lo que dice Stekel. En este sentido, la pregunta de Le Douff: "¿cómo es posible que los dos hayan leído el mismo libro?" es pertinente, aunque no estemos de acuerdo con sus conclusiones.

¹²⁴ Loc. cit. pág. 262.

El hombre es un ingenuo si cree que va a someter fácilmente a su mujer, que va a "formarla" a su guisa. Balzac dice: "la mujer es lo que su marido hace de ella"; pero, unas líneas más abajo, afirma exactamente lo contrario. En el campo de la abstracción y de la lógica es cierto que se somete con facilidad, pero cuando se trata de ideas y costumbres de las que está convencida, manifiesta una tenaz y astuta oposición. Y ello porque la influencia de la niñez y de la adolescencia pesan sobre ella de un modo mucho más radical que en los hombres, precisamente porque sigue mucho más apegada que el varón a su historia individual.

"Le mari imposera à sa femme une opinion politique, il ne modifiera pas ses convictions religieuses, il n'ébranlera pas ses superstitions(...). La femme conserve en dépit des opinions apprises, en dépit des principes qu'elle débite comme un perroquet, sa vision à elle du monde. Cette résistance peut la rendre incapable de comprendre un mari plus intelligent qu'elle; ou, au contraire, elle l'élèvera au dessus du sérieux masculin comme il arrive aux heroïnes de Stendhal ou d'Ibsen".⁽¹²⁵⁾

A veces se aferra deliberadamente a valores que no son suyos pero que se apoyan en la autoridad de su madre, de su padre, o de alguna autoridad masculina que le parece "superior", como puede serlo el confesor, reaccionando así a su desilusión sexual o al dominio del marido. O bien, sin oponerle nada positivo, se dedica a llevarle sistemáticamente la contraria, a atacarlo, a herirlo, a crearle un complejo de inferioridad. Y en el caso en que le sea imposible poner en cuestión su supremacía, trata de tomarse la revancha en el terreno sexual mostrándose frígida, o caprichosa y coqueta. En fin, de una manera o de otra trata de humillarlo en su virilidad.

Puede ocurrir que los conflictos se radicalicen hasta el punto de provocar la ruptura. Pero, generalmente, la mujer, a la vez que rechaza la dominación del marido, quiere conservarlo. Lucha contra él para conservar su autonomía y lucha contra el resto del mundo para conservar su "posición". Porque si "conseguir" un marido es un arte, "conservarlo" es un oficio. Hay que tener mucha "mano izquierda". A una joven de carácter desabrido, su prudente hermana le aconsejaba: "Ten cuidado porque con esos números que le montas a Marcelo, vas a perder tu posición", nos cuenta Beauvoir. Lo que se pone en juego, en efecto, es lo más

¹²⁵ Loc. cit. pág. 263.

serio que hay en la vida, según la ideología burguesa: la seguridad material y moral, el hogar, la dignidad de esposa, el sucedáneo más o menos aceptable del amor y de la felicidad. Nadie se atreve a negar las tragedias y las mezquindades conyugales, pero lo que sostienen quienes defienden el matrimonio es que todo ello es efecto de la mala voluntad de los protagonistas, no de la institución. Beauvoir sostiene totalmente lo contrario:

"Le drame du mariage, ce n'est pas qu'il n'assure pas à la femme le bonheur qu'il lui promet -il n'y a pas d'assurance sur le bonheur- c'est qu'il la mutile -il la voue à la répétition et à la routine- (...). Les vraies actions, le vrai travail sont l'apanage de l'homme: elle n'a que des occupations qui sont parfois harassantes mais qui ne la comblent jamais".⁽¹²⁶⁾

La pareja, sin embargo, es posible -nos dice Beauvoir-. A veces se da en el marco del matrimonio, generalmente fuera de él: algunas parejas están unidas por el amor sexual o físico que deja a los componentes libres para amistades y ocupaciones; otras están unidas por una amistad que no es traba para su libertad sexual; otras, las menos, son amantes y amigos, pero sin buscar el uno en el otro la exclusiva razón de vivir.

Ahora bien, si tan pocos matrimonios funcionan satisfactoriamente, no es a los los individuos a quienes hay que hacer responsables del fracaso; es la misma institución la que está pervertida desde su origen. Porque:

"Déclarer qu'un homme et une femme (...) *doivent* se suffire de toutes les manières à la fois pendant toute leur vie est une monstruosité qui engendre nécessairement hypocrisie, mensonge, hostilité, malheur. (...) En vérité (...) les époux subissent ensemble l'oppression d'une institution qu'ils n'ont pas créée. Si l'on dit que *les hommes* oppriment *les femmes*, le mari s'indigne; c'est lui qui se sent opprimé; il l'est; (...) c'est la société élaborée par les mâles et dans leur intérêt, qui a défini la condition féminine sous une forme qui est à présent pour les deux sexes une source de tourments".⁽¹²⁷⁾

¹²⁶ Loc. cit. págs. 284-85.

¹²⁷ Loc. cit. págs. 286-88.

E) La mujer-madre.

Se ha dicho que es en la maternidad donde se cumple íntegramente el destino biológico de la mujer, de suerte que la maternidad sería su "vocación natural". Pero ya sabemos que el hombre no sólo es naturaleza. Por lo demás, a la altura del tiempo presente, la función reproductora ya no depende, como hace un siglo, del azar biológico, sino que se controla voluntariamente.

A la mujer se le ha repetido desde la infancia que está hecha para procrear y se le han alabado los gozos de la maternidad de forma que los inconvenientes fisiológicos de su condición -reglas, enfermedades, etc- y el acortamiento de las tareas domésticas quedan en un segundo plano insignificante al lado de ese maravilloso privilegio que ella posee de traer hijos al mundo. Sin embargo, el hombre, para conservar su libertad, para no estropear su futuro en aras de su profesión, le pide a la mujer que renuncie a realizarse como mujer, esto es, como ser humano: como él.

A continuación pasa Beauvoir a analizar la psicología de la mujer en torno a la maternidad, para lo cual se apoya en las opiniones de H. Deutsch expuestas en la obra citada, La psicología de la mujer. Durante la infancia y la adolescencia, la mujer pasa por diferentes fases en relación con la maternidad; para la niña es magia y juego; para la adolescente, una amenaza contra la integridad de su preciosa persona. Algunas mujeres manifiestan durante toda la vida el deseo de dominar a los niños, pero sienten horror ante la tarea biológica del parto, hacen, pues, comadronas, enfermeras o institutrices, y compensan así su rechazo al embarazo. Otras, sin hacer ascos a la maternidad, se encuentran demasiado absorbidas por su vida amorosa o por su carrera profesional como para darle un lugar en su vida, o bien temen la carga que representaría un hijo para ellas y sus maridos. Las hay que evitan la maternidad por medio de anticonceptivos. Pero hay casos en los que no se confiesan su miedo a tener un hijo y en los que lo que impide la concepción es un mecanismo psíquico de defensa que les hace creer trastornos funcionales detectables clínicamente pero de origen nervioso.

La aceptación o el rechazo de la maternidad está condicionado, en general, por los mismos factores que la aceptación o el rechazo del embarazo. En el curso de éste se reavivan las fantasías infantiles y las angustias adolescentes de la mujer, de manera que el embarazo es vivido de forma muy diferente según sean sus relaciones de la mujer con la madre, con el marido o compañero y consigo misma. Los sentimientos de culpabilidad con relación a la madre, frecuentes en

la adolescente, reviven en la embarazada a veces en forma de remordimiento que produce la angustia, tan generalizada en las mujeres jóvenes, de no llevar a buen término su embarazo.

Otra relación no menos importante en orden a influencia sobre la futura madre es la que ésta sostiene con el padre de su hijo. Si la mujer es madura e independiente, puede querer un hijo sólo para ella; mujeres de este tipo son las "maternales Amazonas" que se proveen con inseminación artificial o con una unión esporádica de un padre elegido por sus cualidades físicas, o bien esas esposas que le sustraen a su compañero los derechos de progenitura tratando de formar con su pequeño una pareja cerrada. Por el contrario, las mujeres tímidas e infantiles muestran una dependencia tiránica de sus parejas para desempeñar las funciones de madres. Finalmente, la mujer que siente afecto por su marido, modelará sus sentimientos sobre los de él: acogerá el embarazo y el parto con alegría o mal humor, según esé su compañero satisfecho o molesto. Pero, si lo que siente por el marido es hostilidad, puede manifestar una dedicación desabrida e impedir, al mismo tiempo, que el padre prodigue sus atenciones al hijo, o bien sentir odio hacia el vástago de un marido al que detesta.

Sin embargo, el verdadero drama del embarazo tiene lugar en la relación de la mujer consigo misma. Lo siente como un enriquecimiento y como una mutilación al mismo tiempo: el feto es parte de su cuerpo y también un parásito que la explota; lo posee y es poseída por él. Es también el futuro: llevándolo en su seno se siente grande como el mundo, pero esta misma riqueza la aniquila, le produce la impresión de no ser ya nada. Lo singular de la mujer embarazada es que, a la vez que su cuerpo se trasciende, ella se capta como immanente: se repliega sobre sí misma en náuseas y molestias; deja de existir por sí misma y se hace más voluminosa que nunca. La fusión buscada en los brazos del hombre, tan breve que casi al mismo tiempo en que se produce se termina, es conseguida por la madre cuando siente al niño en su pesado vientre, o lo aprieta contra sus senos. Ya no se vive como un objeto sometido a un sujeto; ya no es una sujeto angustiada por su libertad; es esa realidad equívoca que llamamos vida en fusión con el hijo que le pertenece. La sociedad le reconoce esta posesión, pues reviste a la madre de un carácter sagrado:

"Mais ce n'est qu'une illusion. Car elle ne fait pas vraiment l'enfant: il se fait en elle; sa chair engendre seulement de la chair: elle est incapable de fonder une existence qui aura à se fonder elle-

même(...). La mère peut avoir ses raisons de vouloir un enfant, mais elle ne saurait donner à cet autre qui va être demain ses propres raisons d'être".⁽¹²⁸⁾

La verdad es que, si la madre detenta la función de incubar un nuevo ser, el hijo que se forma en su vientre es un ser independiente que, como tal, tendrá su vida propia y su propia personalidad. Esta situación equívoca la conocen todas las madres y se refleja en sus fantasías contradictorias: todas las madres desean que su hijo sea un personaje y esta fantasía expresa la fascinación que se siente de engendrar una conciencia y una libertad; pero todas temen también que lo que engendren sea un monstruo, porque conocen la terrible contingencia de la carne y ese embrión que llevan en su seno es también carne. Otro equívoco al que es sensible la mujer se refiere al sentido de la vida y de la muerte: presa en el ciclo de la especie, ella afirma, con su gestación, la vida contra el tiempo y la muerte. Pero también experimenta en su carne la realidad de aquella expresión hegeliana: "El nacimiento de los hijos es la muerte de los padres" y de esta otra: "El hijo es para los padres el ser para sí de su amor que cae fuera de ellos" y que, en contrapartida, obtendrá su ser para sí "en la separación de la fuente, una separación tras la cual ésta se seca". Tal separación de sí es también para la mujer una prefiguración de la muerte: siente miedo cuando imagina el parto, temiendo perder en él su propia vida.⁽¹²⁹⁾

De modo que el significado del embarazo es ambiguo y, por ello, es natural que la actitud de la mujer sea ambivalente. Por lo demás, se modifica en los diversos estadios de la evolución del feto. Al principio lo único que experimenta la madre son las modificaciones orgánicas: la menstruación desaparece, los senos se hacen más pesados y sensibles, siente vértigos y náuseas. Según H. Deutsch - señala Beauvoir- el psicoanálisis ha mostrado que la exageración psíquica de los síntomas de vómito sólo se da en casos en que la expresión oral traduce sentimientos de hostilidad ante el embarazo o ante el feto.

Cuando el embarazo continúa, la relación entre madre y feto cambia. Durante los primeros meses ella era una mujer cualquiera, solo que disminuía por el secreto trabajo que se cumplía en su cuerpo; más tarde es una madre y sus

¹²⁸ P.S., II, Segunda parte, cap. VI, pág. 308.

¹²⁹ Loc. cit., pág. 309.

desfallecimientos son el envés de su gloria. Su impotencia se convierte en ventaja: ya no se le exige trabajo ni esfuerzo, no tiene que preocuparse de nada, tiene derecho a dedicarse a su propio bienestar, que es también el del fruto de sus entrañas. La mujer tiene ocasión de sentirse "interesante", lo que ha sido su deseo más ferviente desde la adolescencia. Si como esposa sufría la dependencia de su marido, ahora ya no es objeto sexual, ni sirvienta, sino que encarna a la especie; es promesa de vida y de eternidad; su entorno la respeta, incluso sus caprichos son sagrados. Como dice H. Deutsch, el embarazo permite a la mujer racionalizar comportamientos que en otro momento parecerían absurdos. Hay mujeres que viven un embarazo feliz; otras, las coquetas, que se captan esencialmente como objeto erótico, sufren por verse deformadas, incapaces de suscitar placer; el embarazo les parece una disminución de su yo.

En el momento del parto, el momento en que culmina la realización del destino femenino: "Ce qui est significatif, c'est que normalement la femme -comme certaines femelles domestiques- a besoin d'un secours pour accomplir la fonction à laquelle la nature la voue (...) ce qui prouve (...) que dans l'espèce humaine la nature ne se distingue jamais de l'artifice"¹³⁰). Beauvoir ve en ello una prueba más, frente a los teóricos del naturalismo y de la concepción de la mujer como vida y naturaleza por excelencia, de que en la especie humana la naturaleza no puede separarse del artificio.

Las relaciones primeras de la madre con el recién nacido son también muy variables. Algunas mujeres sufren por el vacío que su cuerpo siente; les parece como si se les hubiese robado un tesoro. Sin embargo, casi todas sienten fascinación por tener en sus brazos ese nuevo ser salido de ellas pero otro que ellas, opaco, impenetrable, distinto. Hay madres que se sienten horrorizadas por sus nuevas responsabilidades; otras que, a través de la lactancia, sí pueden llevarla a cabo, reencuentran en su hijo un íntimo contacto biológico.

En este momento pesan también otros factores, como las relaciones de la nueva madre con su madre y con el padre de su hijo/a. Hay quienes piden ayuda a la madre pero, al mismo tiempo, se sienten celosas de los cuidados que ésta prodiga al bebé. Beauvoir recoge testimonios del psicoanálisis y de la literatura para mostrar lo variado de las actitudes de las madres en estas situaciones, todo

¹³⁰ Ibid., pág 317.

lo cual pone de manifiesto que no existe un instinto maternal en la especie humana, sino que:

"L'attitude de la mère est définie par l'ensemble de sa situation et par la manière dont elle l'assume"⁽¹³¹⁾

Sin embargo, si las circunstancias no son netamente desfavorables, la madre encuentra en el hijo un enriquecimiento. Según el psicoanálisis, encuentra un equivalente del pene; pero esto es totalmente inexacto -apostilla Beauvoir-. Para el hombre adulto el pene ya dejó de ser un objeto maravilloso y no es sino uno más de sus atributos; lo que la mujer adulta envidia al varón es la presa, no el instrumento a través del cual la consigue:

"l'enfant assouvit cet érotisme agressif que l'étreinte masculine ne comble pas: il est l'homologue de cette maîtresse qu'elle livre au mâle et que celui-ci n'est pas pour elle".⁽¹³²⁾

Por supuesto, dice Beauvoir, que no se trata de una equivalencia exacta, porque cada relación es irremplazable, original; pero sí es cierto que la madre encuentra en el hijo una plenitud carnal que no se da por su parte bajo la forma de la rendición, sino bajo la forma de la dominación: capta en él lo que el hombre busca en la mujer: un otro, que es a la vez naturaleza y conciencia, que es su presa y su *doble*.

Cuando el hijo crece, la maternidad toma una nueva figura. Las relaciones madre/hijo son más complejas: el hijo es como su doble y, en este sentido, sufre la tentación de alienarse en él; pero también es un sujeto autónomo y, por tanto, rebelde, cálido hoy, pero adolescente mañana. La relación de la madre con él se ve modulada por la generosidad; es el momento, para la madre, de dar y de servir.

El peligro que corre el hijo, dadas nuestras costumbres, es que se encuentre con una madre sexualmente insatisfecha y socialmente inferior al hombre, que busque compensar en el hijo sus frustraciones:

¹³¹ Loc. cit. pág. 324.

¹³² Loc. cit. pág. 325. Esta tesis ha sido confirmada posteriormente por el estudio de E. BADINTER: L'amour en plus, Histoire de l'amour maternal (XVII-XX siècle), quien ha mostrado que el amor materno es producto de comportamientos sociales y variable en sus contenidos y formas con las épocas y las costumbres, pero no fruto de un instinto. Cfr. ob. cit., Paris, Flammarion. Le livre de poche, 1980.

"Une mère qui fouette son enfant ne bat pas seulement l'enfant, en un sens elle ne le bat pas du tout: elle se venge d'un homme, du monde ou d'elle-même; mais c'est bien l'enfant qui reçoit les coups".⁽¹³³⁾

Hay otras madres que no son sádicas sino caprichosas, a quienes lo que les encanta es dominar; para ellas el bebé es un juguete, lo toman como un pequeño esclavo que les obedece ciegamente; satisfacen su vanidad mostrándolo como un animal sabio y lo aíslan del resto del mundo con el celo de quien posee una propiedad en exclusiva. También hay otras mujeres que modelan a través de sus hijos seres imaginarios que habrán de reconocerles con gratitud lo admirables que son como madres. Este tipo de madres está representado por Cornelia, la madre de los Gracos, quien, según cuenta la historia, decía con orgullo mostrando a sus hijos: "Estas son mis joyas", con lo cual -dice Beauvoir-: "elle donnait le plus nefaste exemple à la postérité".⁽¹³⁴⁾

Aleccionadas por este ejemplo⁽¹³⁵⁾ muchas madres viven con la esperanza de poder repetir un día este gallardo gesto, por lo cual no vacilan en sacrificar con este fin al pequeño/a individuo/a cuya existencia contingente y todavía indefinida no les colma. Otra actitud bastante frecuente, y no menos nefasta, es la de la dedicación masoquista: esas madres que, para compensar el vacío de su corazón y castigarse, se hacen esclavas de su prole, que cultivan sin cesar una ansiedad morbosa, no soportan que el niño se aleje de ellas, renuncian a todo tipo de distracciones y de vida personal y consiguen transformarse en verdaderas víctimas de la crianza justificando, de ese modo, con sus sacrificios, el derecho a privar al niño/a de toda independencia:

"Ce renoncement se concilie facilement avec une volonté tyrannique de domination; la *mater dolorosa* fait de ses souffrances une arme dont elle use sadiquement; ses scènes de résignation engendrent chez l'enfant des sentiments de culpabilité qui souvent pèseront sur lui toute sa vie".⁽¹³⁶⁾

¹³³ Loc. cit. pág. 327.

¹³⁴ Loc. cit. pág. 328.

¹³⁵ Ejemplo que, por cierto, toda mi generación ha recibido también como tal a través de los libros de lectura escolares.

¹³⁶ Loc. cit. pág. 329.

Freud considera que la relación madre/hijo es la menos ambivalente; pero el caso es que en la maternidad, como en el matrimonio y en el amor, la mujer tiene una actitud equívoca ante la transcendencia masculina. Si la vida conyugal le ha suscitado hostilidad hacia el hombre, será para ella una satisfacción poder dominar al varón en su figura infantil: tratará con irónica familiaridad a ese sexo de pretensiones arrogantes, a veces se vengará de él diciéndole que se lo quitarán si no es bueno. Es demasiado racional y demasiado simple -piensa Beauvoir- creer que desea castrar a su hijo. Su deseo es más contradictorio; lo quiere infinito y, al mismo tiempo, en sus manos; dominando al mundo y postrado a sus pies. Es indudable que su influencia es generalmente nefasta pero, por suerte para el hijo, podrá fácilmente librarse -por el hecho de ser varón- de tales designios.

Para la niña, sin embargo, es más difícil librarse de la madre, porque durante todo el tiempo está totalmente confiada a ella; sus relaciones son mucho más dramáticas porque las pretensiones de la madre se crecen con ella. En la hija, la madre no ve un miembro de la casta superior, sino su doble: proyecta en ella toda la ambigüedad de su relación consigo misma, y cuando la alteridad de ese *alter ego* se afirma, se siente traicionada.

Aunque hay mujeres que están suficientemente satisfechas de su vida como para acoger a su hija sin decepción, la mayoría de ellas reivindicán y detestan, al mismo tiempo, su condición en la persona de sus hijas. Cuando éstas crecen es el momento en que estallan los conflictos. La madre:

"est doublemant jalouse: du monde qui lui prend sa fille, de sa fille qui en conquérant une part du monde la lui vole"¹³⁷)

De todo lo descrito -que es un resumen sucinto de las prolijas y finas descripciones de Beauvoir- se deducen las siguientes consecuencias:

1ª. Que no es cierta la afirmación, según la cual la maternidad basta para colmar a una mujer.

Porque la relación de una madre con sus hijos se define en el marco de la forma global⁽¹³⁸⁾ que es su vida: relaciones con su marido, con su pasado, con sus ocupaciones y consigo misma. Ciertamente que los hijos constituyen una empresa en la que puede uno/a volcarse, pero no se justifica por sí misma más que cualquier otra empresa. En cualquier caso tendrá que ser un proyecto querido como tal, no por los beneficios que conlleve.

Los hijos no son un sustitutivo del amor. Los hijos son la obligación de hacer seres felices. Y tal obligación no tiene nada de "natural". La relación entre padres e hijos, igual que la de los esposos, debe ser libremente querida.

2ª No es cierto que el hijo sea, para la mujer, un complemento de privilegio. Bajo este pseudo-naturalismo se esconde una moral social artificial. La afirmación de que el hijo es el fin supremo de la mujer no tiene más valor que el de un slogan publicitario.

3ª No es cierto tampoco que el hijo encuentre una felicidad segura en los brazos de la madre.

Una de las grandes verdades que ha puesto de manifiesto el psicoanálisis es la del peligro que constituye para el hijo tener unos padres "normales". ¿Porqué? Porque normalidad significa lo que es moneda de uso en una sociedad como la que acaba de describirse, como la nuestra. Y es sabido que las obsesiones, los complejos, las neurosis que sufren los adultos tienen su origen en el pasado familiar. Los padres abordan la relación con los hijos a través de complejos y frustraciones y así se engarza una cadena que se prolonga indefinidamente.

Y ya que hablamos de psicología femenina, Beauvoir hace especial hincapié en el sado-masquismo maternal, que induce en la hija sentimientos de culpabilidad que, a su vez, proyectará en sus propios hijos, y así sucesivamente.

Por eso, lo mismo que Poulain de la Barre⁽¹³⁹⁾, al cual no cita aquí, declara que constituye una "criminal paradoja" marginar a la mujer de la actividad pública, cerrarle el paso a las carreras masculinas, mantenerla en un estado de incultura y, al mismo tiempo, confiarle la tarea más grave y más delicada que existe: la formación de un ser humano.

¹³⁸ De nuevo utiliza Beauvoir el término "forma" en el sentido gestaltista.

¹³⁹ En su obra *De l'égalité des deux sexes* (1673). Paris, Fayard, 1964. 1ª edic., 1673

Si la inferioridad de la mujer procede originariamente de que se limitó a repetir la vida mientras el hombre inventaba razones para vivir, más esenciales a sus ojos que la pura facticidad de la existencia, encerrar a la mujer en la maternidad sería perpetuar esta situación. Es una falsedad mantener que la mujer adquiere, por "la maternidad, la igualdad con el hombre. Se ha hablado hasta la saciedad de los sagrados derechos de la madre, pero no ha sido por su condición de madres por lo que las mujeres conquistaron su derecho al voto; solamente se venera a la madre dentro del matrimonio, esto es, en tanto que permanece subordinada al marido. Pero, mientras éste siga siendo el jefe económico de la familia, aunque ella se ocupe más de los hijos, éstos dependen más de él. Por lo cual la relación de la madre con los hijos está condicionada por la relación de ella con su esposo.

F) Madurez y vejez.

La historia de la mujer -nos dice- por el hecho de que todavía está confinada a sus funciones de hembra, depende mucho más que la del hombre de su destino fisiológico.

"Chaque période de la vie féminine est tale et monotone: mais les passages d'un stade à un autre sont d'une dangereuse brutalité; ils se trahissent par des crises beaucoup plus décisives que chez le mâle: puberté, initiation sexuelle, ménopause".⁽¹⁴⁰⁾

El hombre envejece continua y lentamente, pero la mujer lo hace bruscamente, a través de la crisis de la menopausia. Todavía es joven cuando pierde el atractivo erótico de la fecundidad, que constituye de cara a la sociedad, la justificación de su existencia. Le queda por vivir, privada de futuro, casi la mitad de su edad adulta. Los trastornos orgánicos son importantes sobre todo por el valor simbólico que revisten. Y son mucho menos fuertes en la mujer que no ha apostado por su feminidad, es decir, en la que tiene una vida personal propia.

Mucho antes de que aparezca la menopausia, la mujer está obsesionada por el horror al envejecimiento. Por el contrario, el hombre maduro se halla a esta edad encarrilado en proyectos más importantes que el del amor, sus ardores eróticos se van mitigando; no se le exigen las cualidades pasivas de un objeto;

la alteración de su cuerpo no estropea sus posibilidades eróticas. Pero ella, que ha apostado mucho más fuerte por los valores sexuales, que se ha apoyado en ellos para conservar al marido, que se siente en la obligación de "ser agradable" en casi todas las profesiones que puede ejercer, se encuentra disminuida.

Contra lo que podría pensarse, la experiencia es menos dura para la narcisista que para la mujer que ha pasado su vida dedicada a los demás; esta última se siente de repente trastocada al reparar en que sólo tenía una vida y se le ha ido sin darse cuenta. Esta, ante el asombro de su entorno, sufre un cambio radical. Convencida de que ya no le queda más que sobrevivir, se vuelve sobre el pasado, hace balance de su vida y se queda atónita ante las limitaciones que le ha infligido. Ante una historia tan decepcionante, vuelve a actitudes de adolescente para afrontar el incierto futuro que le resta: rechaza su finitud, defiende su personalidad. Se da cuenta de que, por ser mujer, ha vivido pasivamente su destino, siente que le han barrido sus oportunidades, que ha sido engañada, que ha pasado de la juventud a la madurez sin tomar conciencia de ello. Descubre que ni su marido, ni su ambiente, ni sus ocupaciones eran dignos de ella. Se siente incomprendida y se aísla de su entorno, se encierra en sí misma con su secreto descubrimiento y busca recuperar su suerte poniendo en juego las posibilidades que aún le quedan: comienza un diario y, si encuentra quien la escuche, se abre en conversaciones sin término, rumia día y noche sus pesares y sus quejas. Si la adolescente rumiaba su futuro, la mujer madura piensa de nuevo su pasado; recordando las oportunidades que perdió, construye hermosas novelas retrospectivas. Revive las preocupaciones de la infancia y de la pubertad, rememora indefinidamente la historia de sus años mozos y exhuma los sentimientos hacia sus padres, hermanos y hermanas, amigos de la infancia.

A veces se abandona a una morosidad soñadora y pasiva. Pero, por lo general, trata, como por sobresalto, de salvar su fallida existencia y, en un esfuerzo patético, se empeña por detener el tiempo. Si es una mujer maternal, se obstina en afirmar que todavía puede concebir. Si es una mujer sensual, trata de conseguir un nuevo amante. La coqueta se muestra más deseosa de gustar que nunca. Todas declaran que nunca se sintieron más jóvenes. Quieren convencer a los demás de que el paso del tiempo no les ha afectado. Vuelven a vestirse de forma juvenil, adoptan gestos infantiles. Y toda esta ficción es representada con una suerte de sinceridad, pues el nuevo interés que sienten por sí mismas, su deseo de liberarse de la antigua rutina y de partir nuevamente de cero, les da la impresión de un nuevo comienzo.

Pero no es un nuevo comienzo lo que está en juego, porque la mujer madura no descubre nuevos fines a los que proyectarse mediante un impulso libre y eficaz.

"Son agitation prend une forme excentrique, incohérente et vaine parce qu'elle n'est destinée qu'à compenser symboliquement les erreurs et les échecs passés".⁽¹⁴¹⁾

Entre otras cosas, se dedica, antes de que sea demasiado tarde, a hacer realidad todos sus deseos de niña y de adolescente: hay quien se pone a tocar el piano, quien a practicar un nuevo deporte, quien a pintar, a escribir, a aprender lenguas extranjeras, a viajar. Hay quienes declaran su aversión por el marido, que hasta entonces toleraban sin problemas, quienes se hacen frías y quienes, por el contrario, se entregan a pasiones que antes refrenaban. La mujer sobre la que pesa un pasado "decente" y honesto no siempre lleva a la acción sus impulsos, pero sus sueños están poblados de fantasmas, manifiesta ante sus hijos un cariño exaltado y sensual, se enamora secretamente de un hombre joven tras otro. En la mujer madura, como en la adolescente, la ambivalencia de temores y deseos engendra una ansiedad que a veces provoca neurosis, en cuyo caso escandaliza a los que la rodean con extraños comportamientos que no son más que el reflejo de su vida imaginaria. Pues la frontera entre lo imaginario y lo real es ahora todavía más tenue que en la adolescencia: uno de los rasgos más acusados de la mujer que envejece es el sentimiento de despersonalización que le hace perder los puntos de referencia objetivos :

"Les gens qui en pleine santé ont vu la mort de très près disent aussi avoir éprouvé une curieuse impression de dédoublement; quand on se sent conscience, activité, liberté, l'objet passif dont se joue la fatalité apparaît nécessairement comme un autre(...) La femme qui 'ne s'est jamais senti aussi jeune' et qui jamais ne s'est vue aussi âgée ne parvient pas à concilier ces deux aspects d'elle même. Ainsi la réalité s'éloigne et s'amenuise: du même coup elle ne se distingue plus bien de l'illusion(...). Et puisque l'amour est alors plus que jamais son essentielle préoccupation, il est normal qu'elle s'abandonne à l'illusion

qu'elle est aimée. Neuf sur dix érotomanes sont des femmes; et celles-ci ont presque toutes de 40 à 50 ans".⁽¹⁴²⁾

Sin embargo, no todas pueden franquear tan audazmente los muros de la vida; algunas buscan refugio en la religión y se hacen beatas; otras, en vez de luchar contra la desesperación, se intoxican con delirios persecutorios y arrojan morbosos celos contra el marido; otras buscan consuelo en amantes jóvenes.

Ahora bien, en el momento en que la mujer acepta su envejecimiento, cambia situación: se convierte en un ser indiferente, asexual; en una mujer de edad. Pero con esto no terminan sus problemas. Si bien ha renunciado a luchar contra la fatalidad, ahora se le abre un nuevo frente para conservar un lugar en la vida. Con el pretexto de su edad puede eludir muchas de las cargas de su existencia. Recupera su libertad. Pero, desgraciadamente en la historia de cada mujer se repite lo que hemos constatado en el curso de la historia de la mujer: descubre la libertad en el momento en que ya no sabe qué hacer con ella⁽¹⁴³⁾. El hecho no es casual -dice Beauvoir-, sino debido a que la sociedad patriarcal ha dotado a todas las funciones femeninas con una figura de títere y, por eso, la mujer sólo se libra de la esclavitud en los momentos que ya no tiene eficacia. Afortunadamente, los tiempos están cambiando y la mujer hoy tiene más recursos que en el tiempo en que escribía esto Beauvoir; pero, en la medida en que haya "apostado" por su feminidad solamente, el existencialismo es todavía válido. Y, en este último caso, ¿qué hace la mujer con su nueva libertad de la que no sabe qué hacer? Todo menos ejercerla.

A veces se apega angustiosamente al marido, agobiándolo más que nunca de sus relaciones. Otras recurre a los hijos: vive vicariamente los éxitos de los hijos y mantiene una actitud ambivalente ante sus nueras. Con sus hijas se hace tirana cuanto más se identifica a ellas, porque quiere también salvar su vida vicariamente; pero llega un momento en que las hijas se rebelan y la madre se lamenta gimiendo sobre la ingratitud humana. En cuanto a los sentimientos hacia los nietos, suelen ser prolongación de los que tenía por los hijos: unas veces

Loc. cit. págs. 404-05.

Parece como si las mujeres, como ha señalado C. Amorós, no tuvieran principio de individuación: historia de la especie se repite en el individuo. Cfr. Hacia una crítica de la razón patriarcal, I, 1. Rasgos patriarcales del discurso filosófico: notas acerca del sexismo en filosofía. Barcelona, Anthropos, colecc. Pensamiento crítico/Pensamiento utópico, 1985.

es hostil, otras revive su maternidad con agobiante solicitud; pero en este caso también se ve rechazada por la joven madre, que reivindica sus derechos y las funciones de abuela quedan reducidas a las de ayudante.

"L'anxiété qu'on remarque souvent chez les grands-mères traduit l'ambivalence de leurs sentiments".⁽¹⁴⁴⁾

Sin embargo, si renuncia a la total posesión, puede conservar un cálido afecto y desempeñar en la vida de los nietos un papel privilegiado de divinidad tutelar. Con todo, la lamentable tragedia de la mujer vieja es que se sabe inútil:

"tout au long de sa vie de femme bourgeoise a souvent à résoudre le dérisoire problème: Comment tuer le temps? Mais une fois les enfants élevés, le mari arrivé, ou du moins installé, les journées n'en finissent pas de mourir"⁽¹⁴⁵⁾

Como no se han especializado en nada, las señoras mayores no tienen ningún ascendiente sobre la sociedad. No saben política, ni economía, ni ninguna disciplina técnica; por tanto desconocen los problemas que plantea la acción y son incapaces de elaborar ningún programa constructivo. Su moral es tan abstracta y formal como los imperativos kantianos; lo único que saben emitir son prohibiciones, atacan a lo que hay para eliminar el mal, por eso siempre forman ligas contra algo. Salvo escasas excepciones, la mayoría de las mujeres en sus actividades privadas o públicas no se proponen como objetivos metas concretas sino formas de ocuparse y cualquier ocupación es vana si no es más que un pasatiempo.

Sólo al final de su vida, cuando la muerte que la liberará del futuro ya está cercana, es cuando la mujer vieja encuentra la serenidad. Pero, aunque su experiencia le permite denunciar falsedades y mentiras, no le basta para descubrir la verdad. De modo que la sabiduría de la mujer vieja sigue siendo una sabiduría negativa:

¹⁴⁴ Loc. cit. pág. 415.

¹⁴⁵ Loc. cit. pág. 417.

"Dans sa pensée comme dans ses actes, la plus haute forme de liberté que puisse connaître la femme-parasite c'est le défi stoïcien ou l'ironie sceptique. A aucun âge de sa vie, elle ne réussit à être à la fois efficace et indépendante".⁽¹⁴⁶⁾

Tras este recorrido por las edades de la vida de la mujer, ilustradas todas ellas por variadas tipologías⁽¹⁴⁷⁾, llegamos a la conclusión -que ya hemos ido adelantando a lo largo de nuestras descripciones y que Beauvoir expone por extenso en un capítulo posterior titulado *Situation et caractère de la femme-* de que lo que es la mujer, o lo que podemos llamar el carácter femenino, depende de su situación. No se puede hablar de la mujer en general como tampoco del hombre atemporal. Lo que sea la mujer está en función de su situación.

En este momento -1949, y aún hoy, aunque quizás en menor medida- las situaciones entre el varón y la mujer son "profundamente diferentes": la del hombre infinitamente preferible porque tiene muchísimas más posibilidades concretas de proyectar en el mundo su libertad.

Las trampas de la mala fe y las mistificaciones de la seriedad acechan a unos y otras, aunque cada uno -declara- posee por entero la libertad. Ahora bien, en la mujer es una libertad abstracta y vacía, por eso no puede asumirla auténticamente más que en la rebelión⁽¹⁴⁸⁾, único camino abierto a quienes no tienen posibilidad de construir nada. De nuevo se ve Beauvoir obligada a hacer precisiones extra-sartreanas para acotar su noción de situación; la necesidad de redefinir la noción de situación está en función de la condición de la mujer que históricamente ha sido conceptualizada y hetero-designada como un genérico, mientras que Sartre, en la medida en que habla de varones, habla de individuos, lo cual hace a las situaciones mucho más irreductibles⁽¹⁴⁹⁾.

¹⁴⁶ Loc. cit. pág. 421.

¹⁴⁷ Si confrontamos estas tipologías construidas sobre las edades de la vida con las trazadas en *P.H.A.* podemos observar que aquellas eran caracteres, estaban hechas sobre afinidades de opciones existenciales que venían a concretarse como rasgos de carácter, mientras que éstas lo son de situaciones, acuñadas como tales en función del sexo-género. Es decir, lo que sea la mujer está en función de su situación; pero esta situación es genérica.

¹⁴⁸ Cfr. con el análisis de la *révolte* en *C.P.M.* -págs. 413, ss-, donde Sartre señala que la única salida de la esclavitud es la rebelión y la violencia pero son necesarios siglos de cultura para que el oprimido proyecte construir un orden nuevo. Así lo ve también Beauvoir para la mujer, como lo hemos indicado en el capítulo precedente de este trabajo.

¹⁴⁹ C. Anorós ha analizado esta cuestión en el ámbito del poder político en su artículo, "Espacio de los iguales, espacio de las idénticas. Notas sobre poder y principio de individuación". *Arbor*, C.S.I.C., Noviembre-Diciembre 1987, págs. 113-127.

CAPITULO CUARTO. EL METODO PROGRESIVO-REGRESIVO.

1. Origen del método.

Hemos citado, en la Introducción de este trabajo, un pasaje de Beauvoir donde declara que ella nunca se pensó como filósofa en el sentido estricto de creadora de un sistema. En este estricto sentido, es cierto que no fué nunca una filósofa. Pero también hemos indicado, en el primer capítulo de la Primera parte, que sí lo fué en el sentido amplio de alumbrar zonas del pensamiento, lugares donde el pensamiento no se había aplicado, cuyos objetos no habían sido alcanzados por el discurso racional. Uno de esos lugares, dentro de su obra paradigmáticos, fué la condición de la mujer; el otro, la de los viejos.

Para iluminar estas dos zonas en penumbra, Beauvoir puso en juego el instrumental, no sólo del existencialismo, sino también de toda la tradición filosófica en la que ella ubica su propia hermenéutica existencial. Nos hemos referido a ello, por lo que concierne al análisis de la condición de la mujer, en los tres capítulos precedentes. En la Tercera parte haremos lo mismo refiriéndonos a la vejez. Pero ahora vamos a ocuparnos del procedimiento que pone en marcha en ambas obras, es decir, del método. Un método que ella pone en pie al filo de su investigación por primera vez en *Le Deuxième Sexe* y que será objeto de teorización, por parte de Sartre, en la parte introductoria a la *Critique de la raison dialectique* titulada *Question de méthode*.

El método es, pues, primero inventado y aplicado por Beauvoir en 1949, quien, fiel a su línea de filósofa no sistemática, no se pone a la tarea de explicitarlo teóricamente. Más tarde, en 1960, es teorizado por Sartre, situándolo al comienzo de su *Critique de la raison dialectique* como el método heurístico que el existencialismo, como ideología parasitaria del marxismo -que es la filosofía de nuestro tiempo-, aporta, cual savia enriquecedora, a un aspecto del pensamiento que ha quedado anquilosado en las manos de sus propios detentores. Y, a continuación, lo aplica al propio análisis del marxismo para mostrar su alcance y sus límites, parafraseando a Kant, como el propio título de la obra indica. Pero no sólo esto, sino que Sartre se apropia del método

también para su segunda gran obra de investigación: *L'Idiot de la famille*, el psicoanálisis de Flaubert, publicado en 1970, a propósito de cuyo personaje hace ya en *Question de méthode* múltiples referencias a título de ejemplos ilustrativos del método.

Nos encontramos así, una vez más, con el hecho de la fecundidad del profundo entendimiento intelectual entre los dos creadores que fueron Beauvoir y Sartre. Creadores dotados de cualidades diferentes, que se complementaban, y de cuya compenetración surgieron influencias mutuas que enriquecieron el pensamiento de ambos⁽¹⁾. Hemos de salir aquí al paso de las tesis de quienes se han limitado a ver en Beauvoir un simple epígono del sartrismo. A lo largo de nuestro trabajo nos hemos esforzado por mostrar que las cosas no fueron así de simples, que en las obras filosóficas de Beauvoir se observan diferencias significativas y conceptualizaciones diferenciales tales que no permiten asimilar su pensamiento ni su obra a una *aplicación* de la filosofía de Sartre, como ha sido hasta ahora catalogada. Y también hemos señalado la incidencia de los aspectos diferenciales de Beauvoir en la evolución de los conceptos sartreanos. Pero ahora, en lo que concierne al tema del método, nos encontramos con una aportación totalmente original de Beauvoir, de la que Sartre se apropiará y la cual hará explícita con la brillantez y profundidad teóricas que lo caracterizan. Por eso, sin ánimo de magnificar, pero sí con el de hacer justicia a la filósofa, queremos hacer notar que, en este punto, el origen de la influencia se sitúa en Beauvoir y no en Sartre. Y también queremos observar que tal aportación es coherente con la lógica interna de su peculiar manera de hacer filosofía, distinta de la de Sartre.

Distinta, porque como ha podido observarse a lo largo de este trabajo, aún siendo paralela, su formación y la propia situación que configuraba su circunstancia eran diferentes, por el hecho, entre otros, de ser mujer. Tal vez por ello, a la altura de su tiempo histórico, aún no había llegado -por pertenecer a ese colectivo de "las otras"- el momento de que una mujer se sintiese llamada a ser creadora de un sistema filosófico, según ella misma declara en su autobiografía⁽²⁾; pero sí el de "elaborar y esclarecer reflexiva-

¹ Es de hacer notar que Sartre en *Q.M.* cita a Lefebvre como su antecedente teórico, y no a Beauvoir. ¿Es que no era consciente de que ella ya lo había utilizado en la práctica? Cfr. *C.R.D.*, Q. M. II: *Le problème des médiations*. Paris, Gallimard, 1960, págs 41-42, nota.

² A propósito de que no se consideraba filósofa, de que para crear un sistema hay que tener una obstinación especial por las propias intuiciones acerca de lo cual declara: "J'ai dit déjà que la condition féminine ne dispose pas à ce genre d'obstination". Vid. *F.C.*, I, pág. 254.

mente su propia experiencia a la luz de los demás (...) tratando de interpretar la de los demás desde las chispas de la suya propia", como ha escrito Celia Amorós⁽³⁾, lo cual es otra manera de hacer filosofía.

Y para reconstruir y esclarecer la experiencia vivida desde su propia hermenéutica existencial va a elaborar un método nuevo, un método tal que, comenzando por un análisis regresivo de la situación de hecho o, más concretamente, "de la facticidad que las mujeres se ven obligadas a existir", es decir, "de las condiciones que definen la inserción de las mujeres en lo real"(⁴), nos muestre, en una segunda fase sintética y progresiva la manera como esta situación es vivida por las mujeres.

Sartre se opone, en *Question de méthode*, a las interpretaciones idealistas y voluntaristas de los acontecimientos hechas por el marxismo, que se ha detenido en su evolución porque somete *a priori* los hombres y las cosas a las ideas, llevando la doctrina más allá de sus límites⁽⁵⁾. Así, las interpretaciones "oficiales" de la intervención soviética en Hungría son, pues, falseamientos para no tener que reconocer la complejidad de la realidad. Frente a estas interpretaciones anquilosadas de los hechos por la teoría, el existencialismo defiende "la spécificité de l'événement historique qu'il refuse de concevoir comme l'absurde juxtaposition d'un résidu contingent et d'une signification *a priori*"(⁶).

Sartre declara que el existencialismo -sin ser infiel a las tesis marxistas, pero precisamente por no caer en el mecanicismo de aplicar esquemas generales, sin mediaciones, al análisis de los acontecimientos históricos- se propone encontrar las mediaciones que permiten engendrar lo concreto singular,

³ En: "Una mujer llamada Simone de Beauvoir". Comunidad Escolar, 28 de Abril/ 4 de Mayo, 1986, pág. 29.

⁴ Expresiones de C. Amorós en su artículo "La maniobra del des-reconocimiento" en la revista *Derechos humanos*. Ed. Asociación pro-Derechos Humanos de España, Mayo-Junio 1986, n° 14, pág. 45.

⁵ Por ejemplo, la interpretación que se hizo por los parte de los distintos marxismos, de la rebelión de Hungría en el 56: se apresuraron a calificarla como una agresión de la burocracia rusa contra la democracia de los Consejos obreros -que, por lo demás se formaron en el momento de la intervención rusa-, de una revuelta de las masas contra el sistema burocrático, o de una tentativa contra-revolucionaria que la moderación soviética había sabido reprimir.

⁶ Ibid., Q.M. III. *La méthode progressive-régressive*, edic. cit., pág. 82.

la vida, la lucha real y fechada, la persona a partir de las contradicciones generales de las fuerzas productivas y de las relaciones de producción.

Beauvoir se propone algo semejante en otro ámbito: el de la condición de la mujer en la sociedad de su tiempo a partir del análisis de las instancias mediadoras que han hecho posible este estado de cosas. Y así en *Le Deuxième Sexe*, valiéndose del instrumental psicoanalítico y del existencial, explica, tomando como base la facticidad de la situación descrita en la fase analítico-regresiva, los comportamientos reales de las mujeres tal como aparecen relatados en los historiales clínicos o en las páginas de sus propios diarios, reconstruyendo con ello, en una síntesis progresiva, la realidad de la experiencia vivida; esto es, el modo como los proyectos singulares se insertan en la realidad sufrida de cada personaje.

Llegados a este punto, hemos de hacer la aclaración de que sobre este método de investigación de los hechos -sociales, culturales, históricos-, que utilizan Sartre y Beauvoir cuando se dedican a este tipo de investigaciones, se imbrica el desarrollo del propio discurso filosófico de uno y otro. Discursos diferentes, no sólo por la temática, sino también por el estilo filosófico de cada uno de ellos: Sartre sigue usando la fenomenología como herramienta de análisis y Beauvoir el discurso argumentativo que hemos caracterizado como en zig-zag desde sus primeras obras filosóficas. Así, tanto en la *Critique de la raison dialectique* como en *L'Idiot de la famille* encontramos entreverados con los análisis regresivos y las síntesis progresivas -que se suceden en dos fases claramente diferenciadas a lo largo de estas obras⁷- las pinzas del fenomenólogo separando estratos y elementos de lo real; de un modo similar en *Le Deuxième Sexe* -y también en *La vieillesse*- el análisis regresivo y la síntesis progresiva se llevan a cabo como dos fases del desarrollo de la investigación, y dentro de una y otra las argumentaciones características del estilo beauvoiriano.

El objeto de investigación es el hombre como universal-singular, según la expresión acuñada por Sartre, con la que se refiere a la contracción de las

⁷ Sartre expresa en *Q.H.* que el método: "c'est en même temps un va-et-vient enrichissant entre l'objet (qui contient toute l'époque comme significations hiérarchisées) et l'époque (qui contient l'objet dans sa totalisation). Ibid. pág.94.

determinaciones generales y abstractas en ciertas figuras concretas -como lo ilustra claramente su análisis de Sören Kierkegaard. Del mismo modo que en *Le Deuxième Sexe* la descripción de los comportamientos de la mujer, en los casos que muestra como ejemplos, se refiere a ese universal singular que es cada una de ellas; a ésta o a aquella mujer que son, al mismo tiempo, la mujer alienada como "otra", reificada, mistificada, tal como la han hecho la cultura patriarcal y la marginación que ésta le inflige y como se hace ella a partir de lo que de ella han hecho.

El método en ambos es heurístico -como lo expresa Sartre-, porque es regresivo y progresivo al mismo tiempo. Lo primero que hace Beauvoir es resituarse a la mujer en su marco socio-cultural y, para ello, previamente trazar el marco; esto es, describir cómo la conciben la biología, el psicoanálisis, el materialismo histórico, la historia y los mitos, que son los pilares culturales sobre los que se gesta la conceptualización de la mujer en su época. Ahora bien, esta descripción involucra ya el desenmascaramiento, por parte de Beauvoir, de los elementos ideológicos que incluyen estas parcelas de la cultura, el análisis crítico de los presupuestos sobre los que se cimentan, análisis que se lleva a cabo desde la perspectiva de la filosofía existencial. Esto es, concibiendo a la mujer como ex-sistente a partir de la facticidad de su situación.

Teniendo en cuenta que Sartre teoriza y aplica el método a diferentes objetos que Beauvoir, mientras que ella se limita a inventarlo y aplicarlo, nunca a teorizar, nos serviremos de algunas de las explicaciones de Sartre en la medida en que, por su generalidad, sean útiles para mostrar en qué consiste.

2. El análisis regresivo en *Le Deuxième Sexe*.

Situándonos en la perspectiva del método podemos observar que *Le Deuxième Sexe* comienza, en su Introducción, con un análisis regresivo de la condición de la mujer en las sociedades occidentales que nos va desvelando una situación hasta entonces ignorada: su estatuto de *otra* frente al varón, que es quien ha acuñado esta denominación encubierta, erigiéndose en juez y parte en relación con esa otra mitad de la sociedad que constituye el género femenino. Su condición de *otra*

implica, al mismo tiempo, una privación del ejercicio de la transcendencia que, como ser humano, le es debida. La Introducción se cierra con estas cuestiones:

"Comment dans la condition féminine peut s'accomplir un être humain? Quelles voies lui sont ouvertes? Lesquelles aboutissent à des impasses? Comment retrouver l'indépendance au sein de la dépendance? Quelles circonstances limitent la liberté de la femme et peut-elle les dépasser?"⁽⁸⁾

Cuestiones que Beauvoir se propone elucidar y que aborda a través del análisis regresivo a lo largo del primer volumen de su ensayo. Lo que Beauvoir plantea, en discusión con las ciencias naturales y humanas y con la cultura, es también -como en el caso de la discusión con el marxismo en *Question de méthode*- el juego de los elementos determinantes y de la libertad en la configuración conceptual de la mujer en las sociedades occidentales. Dado que la mujer -como ser humano- es transcendencia y libertad, ¿cómo es posible que se encuentre sometida por el otro ser humano que es su semejante -el hombre- y en qué características femeninas, si es que las hay, se apoya esta dominación? Esta es la cuestión de fondo que late a través de toda la fase regresiva de análisis: Beauvoir va desenmascarando los prejuicios, los tópicos, los puntos de inflexión de la ideología masculina que han producido y perpetúan esta situación.

Así, en el campo de la Biología, si bien hay diferencias anatómicas evidentes, éstas no determinan el ejercicio de la transcendencia, luego no son significativas, ni mucho menos, decisivas para justificar una jerarquización de los sexos. Lo que verdaderamente distingue a la hembra humana del macho -nos dice- es *su evolución funcional*, lineal en el hombre, mucho más compleja en la mujer, quien desde el nacimiento "queda poseída por la especie" por su condición de receptáculo y sede de la reproducción de la vida biológica. Todos los momentos de su evolución funcional están marcados por este destino biológico insoslayable.

"De la puberté à la ménopause elle est le siège d'une histoire qui se déroule en elle et qui ne la concerne pas personnellement (...) [son

⁸ Ibid., pág. 31.

corps] est la proie d'une vie têtue et étrangère qui en lui chaque mois fait et défait un berceau".⁹)

Pero ya hemos visto que Beauvoir define al hombre como un ser histórico y cultural, luego los datos de la biología solamente nos informan de un aspecto del problema. Para explicarnos la condición de la mujer hay que averiguar cómo ha sido captada la naturaleza a través de la historia. Así pues, la primera parte de nuestro análisis regresivo nos encamina hacia otro aspecto de la mujer, nos remite regresivamente a otro análisis que ha de complementar a éste.

Se trata del aspecto psicológico, para lo cual Beauvoir se dirige al psicoanálisis. A través de esta disciplina, y en discusión con ella se descubre que las diferencias hombre/mujer son también culturales; esto es, están en función de la cultura y se transmiten a través de la educación. El análisis regresivo, que recorre las teorías psicoanalíticas sobre la psicología diferencial hombre/mujer, nos desvela la inconsistencia de algunas de sus afirmaciones capitales: 1) La de que la sexualidad es algo dado e irreducible, lo cual Beauvoir desmonta señalando a *fortiori* la cortedad de la doctrina psicoanalítica en lo que se refiere al estudio de la libido femenina; 2) La inconsistencia de plantear la libido de la mujer escindida entre tendencias viriloides y femeninas, a lo que Beauvoir opone un planteamiento según el cual la mujer -igual que el hombre- habrá de dudar entre adoptar el papel de objeto o reivindicar su libertad.

Concluye afirmando que la filosofía existencial coincidirá con el psicoanálisis en algunos hechos: aquellos que desde ese enfoque epistemológico representen huídas inauténticas de la libertad que se ofrecen a algunas mujeres. Pero, naturalmente, su significado cobrará distinto sentido que para freudianos y adlerianos porque, mientras el psicoanálisis parte de que hay conductas propias del hombre o de la mujer y las enjuicia en torno al criterio de normalidad -criterio cuantitativo y estadístico que parte de lo dado y reposa en una visión mecanicista del comportamiento-, la filosofía existencial concibe a la mujer como existiendo en un mundo de valores y como creadora de valores. Por tanto, las conductas que no responden al criterio psicoanalítico de normalidad serán

⁹ D.S. I, I parte, cap. I, págs. 64-66.

enjuiciadas por el existencialismo, en relación con la transcendencia, como libres o de mala fe bajo el supuesto de que la mujer, como ser humano, es creadora de valores y su conducta implica decisiones positivas, se alejen o no de la norma. Es decir, el existencialismo reconoce un margen de acción a la creatividad al no adjudicar, de entrada, unos papeles fijos al hombre y a la mujer.

Esta toma de posición de Beauvoir frente al psicoanálisis clásico es de una importancia extraordinaria porque supone desencasillar a ambos -hombre y mujer- de unas pautas culturales atribuidas y tomadas como "normales" a partir de la situación de hecho en la cultura vigente y sin ponerla en cuestión. Beauvoir, partiendo de la concepción existencial del ser humano como transcendencia, echa por tierra los estereotipos culturales masculino/femenino y, de acuerdo con Freud en un monismo de la libido y sus pulsiones, que ella interpreta como elecciones, plantea el problema en un marco muy distinto: el de hombre/mujer como sujetos que han de realizarse ejerciendo su libertad. El ejercicio de la libertad no puede responder a pautas predeterminadas porque sería un contrasentido; es un impulso creativo. Por tanto, si realizarse como transcendencia es crear valores y la mujer, como el hombre, es un ser libre y transcendente, no tiene ningún sentido hablar de carácter masculino o femenino, porque el carácter no es algo dado, sino algo que se elabora mediante el ejercicio de la transcendencia. Luego la cuestión se plantea en un plano muy distinto: el de examinar si la mujer es un ser para quien el ejercicio de la transcendencia es o no posible. Esto es, que la conducta no viene determinada por ningún elemento interno, dado e irreductible, sino que habrá de forjarse como ejercicio de la transcendencia, erigiendo valores en libertad. Así que el problema de lo que sea la mujer se plantea en términos de elección libre de valores y no de catexias pulsionales predeterminadas y/o canalizadas según el sexo¹⁰). De modo que, si nos encontramos con que la mujer está supeditada al varón, este hecho no es debido a su constitución psíquica, como tampoco es debido a su constitución bio-fisiológica, sino que su explicación habrá que buscarla en otra parte. Por lo cual hemos de

¹⁰ Como señala E. Roudinesco, Beauvoir coincide con Freud y K. Deutsch y discrepa de E. Jones y M. Klein en la aceptación de una libido única para hombre y mujer, que ella, sin embargo, no considera de carácter viril -y en este sentido se opone al monismo freudiano- sino como una energía de acción del ser humano que se traduce en la posición de valores-fines. Y los valores-fines no tienen sexo. Véase Histoire de la psychanalyse en France, II, III, cap. 2 págs. 517 ss.

continuar nuestra investigación siguiendo el análisis regresivo, que ahora nos conduce a otra disciplina: el materialismo histórico.

El materialismo histórico ha alumbrado algunas verdades de gran importancia: a) Nos ha mostrado que la humanidad no es una especie animal sino *una realidad histórica*; b) Que la sociedad humana es una anti-physis, esto es, no sufre pasivamente la presencia de la naturaleza, sino que la usa a voluntad, lo cual se muestra positivamente en la *praxis*. Si la biología nos ha mostrado que en la mujer el dominio del mundo es menor que en el hombre porque está más estrechamente que él supeditada a la especie, el marxismo nos ha puesto de manifiesto que estos hechos tienen diferente valor según sea el contexto económico-social; que, en la historia humana, el dominio del mundo es cuestión de cultura -ciencia y técnica- y que la cultura no depende del sexo.

Engels trató de mostrar la posición de la mujer en función del desarrollo de la técnica -como producto del desarrollo socio-económico-. Distingue este autor varias fases en el desarrollo técnico, a las que corresponden diferentes papeles de la mujer en la sociedad primitiva. En la Edad de piedra lo limitado de los instrumentos limitaba las posibilidades de la agricultura y la fuerza de la mujer estaba a la altura de la utilización de la laya y la azada, usadas para la explotación de los huertos. Pero, ya en esta época, hay una división del trabajo por sexos que constituye, en cierto modo, una primitiva división en clases: el hombre pesca y caza, la mujer se queda en el hogar, aunque sus tareas domésticas incluyen también la fabricación de vasijas, tejidos y cultivo de huerta. Con el descubrimiento del cobre, el estaño, el bronce y el hierro y la aparición del arado, se extiende la agricultura y se requiere un trabajo intensivo para desbrozar los bosques y hacer los campos cultivables. Es el momento en que el hombre requiere los servicios de otros hombres a los que hace esclavos. Aparece la propiedad privada, con lo cual el hombre se hace dueño de las tierras, de los esclavos... y de las mujeres. Surge la familia patriarcal y el derecho paterno sustituye al materno. En este tipo de familia, la oprimida es la mujer. El hombre es soberano y se aprovecha de su soberanía para tomar otras mujeres como esclavas y hetairas, es decir, se hace polígamo, mientras que la mujer practica el adulterio, en la medida en que las costumbres se lo permiten; es su única defensa en esta situación de opresión social producida por la opresión económica. La igualdad no podrá restablecerse hasta que los dos sexos

sean jurídicamente iguales; pero, para esto se precisa que la mujer entre en igualdad de condiciones en la industria pública, lo cual no ha sido posible hasta el surgimiento de la gran industria moderna, que no solamente admite en gran escala el trabajo de la mujer, sino que lo exige.

Así pues, según Engels, la suerte de la mujer y la del socialismo están estrechamente emparentadas. El poder de la mujer se reduce a la potencia de su fuerza de trabajo: era libre en la primitiva sociedad neolítica, cuando las técnicas se adaptaban a sus posibilidades; ha sido oprimida en la sociedad patriarcal esclavista y se liberará, como el proletario, en la sociedad industrial moderna, cuyo desarrollo técnico le traerá de nuevo la igualdad con el hombre; de modo que, cuando se llegue a la sociedad socialista en todo el mundo, no será ya cuestión de hombres y mujeres, sino de trabajadores en pie de igualdad entre ellos.

Aún cuando reconoce que este planteamiento supone un avance importante en relación con el biológico y el psicoanalítico, Beauvoir afirma que tampoco es suficiente. También aquí faltan mediaciones para poder explicar las fases de la evolución en la condición de la mujer, tal como Engels las plantea. Mediaciones que den cuenta del paso de la propiedad comunitaria a la privada; que expliquen por qué la propiedad privada implica fatalmente el sometimiento de la mujer; que muestren el origen del *interés* que une al hombre con la propiedad y del que surgen las instituciones sociales. En definitiva, la reducción a lo económico resulta una explicación insuficiente para dar cuenta de la condición de la mujer. Tiene que haber otra tendencia en el hombre, más radical y originaria, explique su apego a la propiedad para que sea posible elucidar el hecho del sometimiento de la mujer al varón. La aparición de la propiedad privada no da cuenta del sometimiento de la mujer sino, al contrario, habría que explicar el hecho del surgimiento de la propiedad privada a partir de la propia estructura del ser humano. Y Beauvoir piensa que, efectivamente, existe en el hombre una *infra-estructura ontológica* según la cual no logra captarse sino alienándose. El hombre se aliena en el dinero, en la riqueza, en la posesión; y si se encuentra allí es porque primero se ha perdido en ello. Lo mismo ocurre con el hecho de la opresión de la mujer. Ya sabemos cómo la explica Beauvoir: por una pretensión original de la conciencia humana a la dominación del *otro* que, en el hombre, reforzada por el descubrimiento de los instrumentos de metal, que él maneja mejor

que la mujer porque tiene más fuerza, produce la división del trabajo y la consiguiente reclusión de la mujer en la casa, mientras que el hombre es el que hace las guerras con sus congéneres. De modo que rechaza por reduccionistas tanto el monismo sexual de Freud, como el monismo economicista de Engels.⁽¹¹⁾

Ya que ni la ciencia natural, ni las ciencias humanas nos proporcionan explicaciones satisfactorias para dar cuenta del hecho de la opresión de la mujer, Beauvoir continúa el análisis regresivo recurriendo a los datos de la historia para tratar de establecer cómo fué constituyéndose el entramado de esta situación de hecho. Considerando los datos de la prehistoria y de la etnografía a la luz de la filosofía existencial -nos dice- podremos comprender cómo se estableció la jerarquía entre los sexos. Ya conocemos su tesis: siempre que dos categorías humanas se enfrentan, una quiere imponer a la otra su soberanía⁽¹²⁾. Si las dos sostienen la misma reivindicación, se establece una relación de reciprocidad, amistosa u hostil, pero siempre sobre la base de una tensión. Ahora bien, si una de ellas detenta algún tipo de privilegio sobre la otra, ésta es la que se impone sobre aquella oprimiéndola. Así pues, podemos comprender que el hombre haya querido dominar a la mujer, pero nos preguntamos: ¿En nombre de qué privilegios lo ha conseguido?

La información que nos proporcionan los etnógrafos sobre las fases primitivas de la sociedad humana es enormemente contradictoria, de manera que resulta muy difícil hacerse idea de la situación de la mujer en el período que precedió a la agricultura. Ni siquiera se sabe si, en unas condiciones de vida tan diferentes de las actuales, en que tendría que desempeñar trabajos muy duros, como el de llevar la carga en los desplazamientos -según las hipótesis de los etnógrafos-, su musculatura y su aparato respiratorio estaban más desarrollados que en la época actual. Por otra parte, parece -a juzgar por los relatos de Heródoto, las tradiciones referentes a las Amazonas de Dahomey y muchos otros testimonios antiguos y modernos- que, en algunas ocasiones, las mujeres tomaban parte en las expediciones guerreras. Sin embargo, lo más verosímil es que, entonces como ahora, los hombres detentaran el privilegio de la fuerza física,

¹¹ Cfr. el capítulo primero de esta Segunda parte.

¹² Aquí Beauvoir asume el esquema hegeliano de la lucha entre conciencias, según hemos indicado *supra*, capítulo I de esta Segunda parte.

lo cual era de extraordinaria importancia en un tiempo en que no se tenía otro instrumento de caza que la porra, aún no se habían domesticado los animales y la resistencia de la naturaleza era máxima mientras que los útiles para dominarla eran extremadamente rudimentarios. Y, si bien -siempre según los testimonios de los antiguos- se dice que las amazonas mutilaban sus senos, lo cual debe interpretarse en el sentido de que, durante las expediciones guerreras, se las eximía de la maternidad, las mujeres normales estarían sometidas a las vicisitudes de la maternidad y la crianza y necesitarían, por tanto, de la protección de los varones para dedicarse al cuidado de la prole. Siendo evidente que, en aquellas épocas, no habría ningún control de nacimientos y dado que la naturaleza no ha dotado a la mujer de períodos de esterilidad como a otras hembras mamífero, las numerosas maternidades debían absorber la mayor parte de su tiempo¹³). Y, por otro lado, ellas no eran capaces de preservar la vida de todos los niños que traían al mundo. Las consecuencias que se siguen de este hecho son duras para la mujer; los comienzos de la especie humana debieron ser difíciles. Debían nacer demasiados niños en relación con los recursos de que disponían las primitivas colectividades de cazadores y pescadores; la absurda fecundidad de las mujeres les debería impedir tomar parte activa en el aumento de recursos, mientras que, con sus continuos alumbramientos, creaban indefinidamente nuevas necesidades. De modo que la mujer no tenía ni siquiera el privilegio de mantener la vida; frente al macho creador solamente le correspondía una parte en el esfuerzo de la especie humana por perseverar en su ser.

No obstante, como sabemos, siempre acaba estableciéndose un equilibrio entre producción y reproducción, de modo que, fuera al precio de infanticidios, sacrificios o guerras, hombres y mujeres serían igualmente necesarios¹⁴) desde el punto de vista de la supervivencia colectiva. Incluso cabría suponer que, en ciertos estadios de abundancia de alimentos, su papel protector y de sustento

¹³ Actualmente estos datos quedan anticuados. Los trabajos de Godelier y de Marvin Harris han puesto de manifiesto que en las sociedades llamadas etnológicas se usan métodos anticonceptivos y se practica el infanticidio. Tampoco es cierto que nacieran muchos niños ya que la lactancia era muy prolongada, de unos cuatro años, aproximadamente. Cfr. M. GODELIER: "Los orígenes de la dominación masculina", *En Teoría*, n° 5, Abril-Junio 1980, Madrid, Zona Abierta Editores, págs. 3-28. Y también en MARVIN HARRIS: *Vacas, cerdos, guerras y brujas*. "La guerra primitiva" y "El macho salvaje" Madrid, Alianza, bolsillo, 1989, traducción del inglés de Juan Oliver Sánchez Fernández, págs. 59 a 102

¹⁴ Según Marvin Harris -cfr. ob. cit.- serían más necesarios los hombres, ya que en este tipo de sociedades etnológicas donde la guerra es una institución el problema es mantener fijas las tasas de reproducción, generalmente mayor proporción de hombres aptos para la guerra.

hubiera dado lugar a una subordinación del macho a la mujer-madre, como sucede en algunas especies animales, cuyas hembras alcanzan una auténtica autonomía con la maternidad. ¿Por qué la mujer no ha conseguido hacer de la maternidad un trono? Porque la humanidad no es una simple especie natural: aún en los momentos en que la necesidad de mano de obra era mayor que la de materias primas, incluso en los momentos en que la maternidad ha sido más venerada, ello no ha sido motivo suficiente para que la mujer ocupase el primer rango. El objetivo de los seres humanos no ha sido nunca el de perpetuarse como especie, sino el de trascenderse como seres. La horda primitiva no se interesaba por la posteridad. ¿Cómo iba a interesarse si no estaba adscrita a ningún territorio, no poseía nada y no se encarnaba en nada estable? No podía, así, formarse una idea concreta de la permanencia. No debía existir, en las hordas primitivas, ninguna preocupación por la supervivencia de la especie, ni debían reconocerse en su descendencia; no debían temer a la muerte, ni dar importancia a sus herederos porque no existía ninguna herencia que transmitir. Los hijos debían ser, más que un bien preciado, una carga; prueba de ello es que, en los pueblos nómadas, es muy frecuente el infanticidio y muchos de los recién nacidos mueren por falta de higiene.

"La femme qui engendre ne connaît donc pas l'orgueil de la création; elle se sent le jouet passif de forces obscures, et le douloureux accouchement est un accident inutile ou même importun"¹⁵)

Más tarde, cuando la vida se hace sedentaria, se da mayor importancia a los hijos pero, de todos modos, engendrar y amamantar no son *actividades*, son funciones naturales que no forman parte de los proyectos humanos y, por tanto, la mujer no encuentra en ellas ningún motivo de afirmación de su existencia, sino que las soporta pasivamente como parte de su destino biológico. Por otro lado, el trabajo doméstico al que se ve abocada, por ser el único compatible con las cargas de la maternidad, la relega a la repetición y a la inmanencia. Sin embargo, el caso del hombre es completamente diferente; su función de alimentar al grupo no es un simple proceso vital, como el de las abejas obreras, sino que se produce mediante actos libres que trascienden su condición animal. El *homo faber* es, desde el comienzo de los tiempos, un inventor. El garrote y la porra con que se arma para varear los frutos son instrumentos con los cuales afianza

¹⁵ D.S. I, Deuxième partie, I, pág. 110.

su poder sobre la naturaleza; no se limita a llevar al hogar el pescado capturado en el mar: ha de conquistar primero el dominio de las aguas fabricando piraguas; para apropiarse de las riquezas del mundo comienza por dominarlo. Y en la acción de dominar se siente poderoso: se plantea fines, proyecta la manera de alcanzarlos y, así, se realiza como existente. Crea para mantener; desborda el presente y se abre al futuro. Por eso las expediciones de pesca y de caza tienen carácter sagrado. Sus proezas son celebradas con fiestas donde se reconoce su humanidad. También en nuestro tiempo se celebra como una proeza la construcción de un rascacielos o de una presa hidráulica. Y es que el hombre trabaja, no sólo para conservar el mundo, sino para agrandar sus fronteras, para construir las bases de un futuro nuevo.

Por otra parte, su actividad tiene también otra dimensión que la dignifica, la dimensión del peligro. Si la sangre no fuese más que alimento, no tendría mayor valor que la leche; pero el cazador no es un carnicero: en su lucha contra las bestias salvajes corre riesgos. El guerrero pone en juego su propia vida y así aumenta el prestigio de la horda o el clan al que pertenece; de esa manera prueba que, para el hombre, la vida no es el valor supremo, sino que sirve a fines más importantes que la propia vida⁽¹⁶⁾. Este es el momento en que, según Beauvoir, se produce la separación jerárquica entre hombre y mujer -como ya hemos señalado en el capítulo primero de esta Segunda parte-. El hombre, arriesgando su vida, pone en pie un valor que está por encima de la vida; y la mujer queda relegada a la función de producir la vida⁽¹⁷⁾. La humanidad otorga la superioridad: "non au sexe qui engendre mais à celui qui tue".⁽¹⁸⁾

Y aquí es donde, según la tesis de Beauvoir, está la clave del enigma: la explicación de la subordinación de la mujer al varón desde las épocas más primitivas de la humanidad. Lo que en el estadio de vida nómada aparece como "una cierta división del trabajo" fundada en la dependencia biológica de la mujer, se afianza en el Neolítico con la dependencia de los valores instituidos por el hombre y se refuerza con la dependencia económica.

¹⁶ Assume aquí Beauvoir la dialéctica hegeliana aplicada a la relación varón/hembra.

¹⁷ Véase pág. 197 de este trabajo.

¹⁸ Ibid., pág. 111.

Cierto que, en el plano biológico, la especie se mantiene perpetuándose mediante la reproducción, pero la reproducción no es más que una repetición de la vida misma bajo formas diferentes. Mas el hombre puede trascender la vida siendo el protagonista de una existencia que crea valores consistentes en negar valor a la pura repetición. Y, mientras que en el animal el hecho de que desempeñe actividades varias no tiene ningún valor, porque tales actividades no responden a proyecto ninguno y no valen nada si no están al servicio de la especie, en el hombre, el hecho de servir a la especie, modela la faz del mundo, porque sirviéndola crea instrumentos nuevos, inventa, se forja un futuro. Además, la mujer, como ser humano que es, reconoce también la superioridad de este valor de arriesgar la vida:

"Se posant comme souverain il rencontre la complicité de la femme elle-même: car elle est elle aussi un existant, elle est habitée par la transcendance et son projet n'est pas la répétition mais son dépassement vers un avenir autre; elle trouve au coeur de son être la confirmation des prétentions masculines".⁽¹⁹⁾

Por eso la mujer se une también a las fiestas que celebran el éxito y la victoria de los varones. Su infortunio es el haber sido destinada biológicamente a repetir la vida cuando, a sus propios ojos, la vida como tal: "ne porte pas en soi ses raisons d'être, et que ces raisons sont plus importantes que la vie même".⁽²⁰⁾

Así pues, este análisis regresivo, que nos ha llevado a los estadios más antiguos de la existencia de la humanidad, nos permite comprender cómo la situación biológica y económica de las hordas primitivas, desde los albores de su aparición sobre la tierra, hubo de llevar a la supremacía de los varones. Pues, en efecto:

¹⁹ Ibid., pág. 112.

²⁰ Ibid., pág. 112.

"La femelle est plus que le mâle en proie à l'espèce; l'humanité a toujours cherché à s'évader de sa destinée spécifique; par l'invention de l'outil, l'entretien de la vie est devenu pour l'homme activité et projet tandis que dans la maternité la femme demeurait rivée à son corps, comme l'animal. C'est parce que l'humanité se met en question dans son être c'est-à-dire préfère la vie à des raisons de vivre qu'en face de la femme l'homme s'est posé comme le maître".⁽²¹⁾

La filosofía existencial es la que nos proporciona una explicación convincente de la subordinación de la mujer ya que, dadas las circunstancias de la vida primitiva, entre los dos sexos ha sido el masculino el que ha tenido ocasión de realizarse plenamente como ser humano, al no estar, como la mujer, tan supeditado a las funciones biológicas; al haber podido, libre de la dependencia biológica, disponer de unas condiciones más adecuadas para ejercer su transcendencia. Y así, la actividad de los varones ha sido la que ha creado los valores y ha constituido la existencia misma como valor⁽²²⁾

Y este valor de la existencia se ha erigido sobre las confusas fuerzas de la vida poniendo a su servicio a la Naturaleza y a la mujer. Es decir, la superación de la naturaleza por la cultura tuvo sus comienzos de la mano del ser humano más alejado de las servidumbres biológicas: el varón; éste, apoyándose en la situación bio-fisiológica -servidumbre de la maternidad y menor fuerza física- de la mujer, la sometió desde los tiempos más antiguos.

¿Cómo fué así y no de otro modo? ¿Cómo no sucedió lo contrario: que la mujer diese un valor supremo a la maternidad y el hombre se sometiese a ella? Porque ser madre no es trascenderse, es reproducir la vida. Y hay otros valores por encima de la vida, reconocidos tanto por el hombre *como por la mujer*.

¿Quiere esto decir, como han sostenido los que reducen sus argumentos sobre las diferencias hombre/mujer a lo biológico⁽²³⁾, que siempre quedará la mujer

²¹ Ibid., pág. 113. Subrayado nuestro.

²² Cfr. capítulo I de esta Segunda parte.

²³ Como S. Lilar, por ejemplo, en la obra citada en capítulos anteriores.

en segundo plano con respecto al varón? ¿Vendrá Beauvoir, con esta argumentación basada en la concepción existencial del ser humano, a ratificar la jerarquización de los sexos? De ningún modo; ya hemos visto en capítulos anteriores, cuando hemos abordado la cuestión desde otros ángulos -el de la categoría de "otro" y el de la psicología- que se nos ha mostrado lo contrario. Pero aquí queremos hacer notar que Beauvoir, con gran honestidad intelectual, recoge las razones biológicas y las razones socio-económicas a la luz de la filosofía existencial para mostrar que hay otro punto de vista que las incluye y las supera. Y, además, desde este punto de vista puede dar cuenta de una situación de hecho que tiene sus raíces en la prehistoria de la humanidad.

Ahora bien, una situación de hecho no implica que las cosas hayan de ser siempre así: el ser humano, precisamente por tener una dimensión histórica, evoluciona con el tiempo, y, por tener una dimensión de proyecto, de transcendencia, va construyendo, a través del tiempo, su propio ser; luego no es algo estático, sino cambiante y dinámico. Y, lo mismo que es capaz de cambiar la faz del mundo con su actividad transcendente, puede modificar su ser-en-el-mundo, su situación.

Continúa Beauvoir su recorrido histórico por las diferentes etapas que suceden a la de la horda primitiva: las primeras sociedades agrícolas del Neolítico; las sociedades patriarcales antiguas, cuyo lento surgimiento se remonta a la Edad de los metales; la sociedad feudal medieval; la sociedad conyugal moderna; y la sociedad contemporánea. Todo ello con referencia preferente a Francia a partir de la época medieval.

En la época de las sociedades agrícolas primitivas es cuando se otorga mayor importancia a la mujer. Pero ya hemos visto en capítulos anteriores que es el hombre quien se la otorga. En relación con la mujer, él se piensa como el mismo y atribuye a ella la categoría de otra. En este estadio de la sociedad agrícola, la mujer absorbe casi toda la región de lo otro; se venera la fecundidad de la tierra y de la mujer a través de divinidades femeninas. Sin embargo, ello no significa que la mujer sea más importante que el hombre. No es cierto, como creía Bachofen -a quien sigue Engels- que hubiera un tiempo en que las mujeres detentaran el poder. Lo del matriarcado femenino es un mito. Si la mujer era la otra, esto significa que no existía entre ella y el hombre relación

de reciprocidad, como ya hemos visto en los capítulos precedentes. Como señala Levi-Strauss, el poder siempre ha estado en manos de los hombres. El semejante con quien se establecen relaciones de reciprocidad siempre ha sido, para el hombre, un individuo macho. La dualidad que aparece bajo una forma u otra en las colectividades se establece entre grupos de hombres y las mujeres forman parte de los bienes que éstos poseen y que son instrumentos de intercambio entre ellos.

Beauvoir hace una lectura existencialista de los datos de la antropología y afirma que el hombre, ya desde la época de las sociedades primitivas, intenta evadirse del círculo clan-madre que lo ata al clan-antepasados, de donde proviene y, a través de instituciones como el matrimonio, o de actividades como el trabajo, forjarse un futuro distinto del pasado²⁴). Todo ello para afirmar la transcendencia contra la inmanencia. Interpreta Beauvoir la exogamia y la prohibición del incesto como una consecuencia de este impulso masculino por trascenderse, viendo en tal costumbre social una raíz ontológica.

El paso de la Edad de piedra a la Edad del bronce implica una devaluación de la mujer: antes su prestigio le venía de la debilidad del hombre ante la naturaleza, pero ahora, con instrumentos más eficaces, el hombre se hace más libre con respecto a la naturaleza, la domina mejor y, por eso mismo, se libra de la dependencia de la mujer. Esta devaluación, declara Beauvoir, representa una etapa necesaria en la historia de la humanidad.

En este punto advertimos que Beauvoir hace suya una dialéctica de la historia. Pero se trata, como en Sartre, de una dialéctica no exclusivamente materialista, de una dialéctica que incorpora, como mediaciones, las categorías de la filosofía existencial. Porque, precisamente, señala el paso del Neolítico a los Metales como una evolución que se decantó hacia el triunfo del macho:

"Peu à peu l'homme a médiatisé son expérience et dans ses représentations comme dans son existence pratique, c'est le principe mâle qui a

²⁴ Beauvoir no conoce la recolección en el Neolítico como tarea femenina, dato aportado por los estudios antropológicos posteriores.

triomphé. L'Esprit l'a emporté sur la Vie, la transcendance sur l'immanence, la technique sur la magie et la raison sur la superstition".⁽²⁵⁾

Y además subraya que los pueblos que se han quedado en el estadio de la diosa-madre y en la filiación uterina se han estancado en su evolución, porque en esas sociedades la mujer no era venerada sino en la medida en que el hombre se hacía esclavo de sus propios temores; le rendía, pues, culto en el temor, no en el amor. Ello no quiere decir, sin embargo, que haya una jerarquía absoluta entre las sociedades de derecho materno y las de derecho paterno, pero sí es cierto que sólo estas últimas han evolucionado técnica e ideológicamente. ¿Por qué? Porque éstas son las únicas que han posibilitado al hombre la liberación de sus raíces biológicas en la Naturaleza y en la mujer mediante el trabajo productivo. ¿Por qué no han posibilitado una liberación paralela a la mujer?

"Peut-être cependant si le travail producteur était demeuré à la mesure de ses forces, la femme aurait réalisé avec l'homme la conquête de la nature; l'espèce humaine se fût affirmée contre les dieux à travers les individus mâles et femelles; mais elle n'a pas pu faire siennes les promesses de l'outil".⁽²⁶⁾

No está Beauvoir de acuerdo con la explicación de Engels, como ya hemos señalado. Piensa que la inferioridad física no es suficiente para explicar la opresión que sufrió la mujer. Lo absolutamente nefasto para ella fué el no haber sido una compañera de trabajo del hombre, el permanecer supeditada a los misterios de la vida:

"C'est parce qu'elle ne participait pas à sa manière de travailler et de penser, parce qu'elle demeurait asservie aux mystères de la vie que le mâle n'a pas reconnu en elle un semblable".⁽²⁷⁾

²⁵ Ibid., pág. 125.

²⁶ Ibid., pág. 128.

²⁷ Ibid., pág. 128.

En cualquier caso, la Edad del bronce consume su dependencia. Inaugura la época propiamente patriarcal, la de la filiación por agnación y la propiedad privada, a la cual el destino de la mujer ha estado ligado a través de los siglos hasta el punto de que, en gran parte, su historia se confunde con la historia de la herencia. En esta institución, el propietario aliena su existencia en la propiedad; por tanto, no acepta compartir con la mujer ni sus bienes, ni sus hijos. La mujer, por el matrimonio, es radicalmente arrancada de su grupo de origen y anexionada al de su esposo, quien la compra como se compra una cabeza de ganado o un esclavo. Los hijos que engendre pertenecerán a la familia del esposo.

Si la mujer heredara, transmitiría las riquezas de la familia paterna a la del marido; por eso se la excluye de la sucesión. Pero el otro aspecto de esta valoración es que, como no posee nada, ni siquiera merece la dignidad de persona; forma parte del patrimonio del hombre: primero del padre, después del marido. Ya que es objeto de su propiedad como lo es el esclavo, la bestia de carga o el mobiliario, es natural que el hombre tenga tantas esposas cuantas quiera. Lo del número es cuestión económica, no social. La mujer destinada al matrimonio ha de ser virgen, para garantizar al marido que los herederos sean sus hijos. Por la misma razón, la infidelidad conyugal es en ella el peor de los crímenes.

Durante la Edad Media no cambia sustancialmente su suerte. Cuando a fines de la Alta Edad Media se organiza el feudalismo, su condición es incierta, pues lo que caracteriza al feudalismo es la confusión entre el derecho de soberanía y el derecho de propiedad y, a consecuencia de ello, la mujer se encuentra en parte rebajada y en parte elevada. Si un feudo es, a decir de los juristas, "una tierra que se tiene a cargo del servicio militar", la mujer no puede detentar un feudo porque es incapaz de defenderlo. Su situación cambia cuando los feudos se hacen hereditarios y patrimoniales. Dado que en el derecho germánico medieval quedan ciertos rasgos del derecho materno, la hija puede heredar si no hay herederos masculinos; por ello, a partir del siglo XI, el feudalismo admite la sucesión femenina. Pero, como sigue exigiéndose a los vasallos el servicio militar, lo que sucede es que la mujer necesita de un tutor masculino que es el marido y, así, él es quien recibe la investidura, quien lleva el feudo y quien usufructúa los bienes. De modo que la mujer no es más que el instrumento a través del cual se transmite el dominio.

La época del amor cortés -a partir del siglo XII- suaviza un tanto la suerte de la mujer; pero no la modifica de raíz. Lo que pudo darle posibilidades de cambio fué el debilitamiento del sistema feudal con el aumento del poder real; entonces el señor feudal pierde parte de sus derechos, como el de decidir los matrimonios de sus vasallos, el gozar de los bienes de su pupila y, más tarde, cuando el servicio del feudo se reduce a un pago en dinero y ya no se requiere la prestación militar, ya no hay razón para que la mujer no sea tratada en pie de igualdad con el hombre. También se le reconocen derechos cuando es viuda o soltera: la propiedad le confiere soberanía, el gobierno del feudo implica el ejercicio de la justicia, la firma de tratados, el dictado de leyes.

Sin embargo, el poder marital sobrevive al régimen feudal. Y, por ello, se da la paradoja de que las mujeres más plenamente integradas en la sociedad son las que poseen menos privilegios. De modo que, cuando va surgiendo la burguesía y la familia conyugal, la mujer sigue siendo sacrificada a la propiedad; así que, entre las clases poseedoras, su situación no cambia. Donde verdaderamente se produce el paso de la familia patriarcal a la conyugal es entre los siervos liberados de su servidumbre que no poseen más que casa, muebles y utensilios y cuyos lazos de unión son su trabajo y el interés común por prosperar en su oficio.

Comienza la Época moderna cuando, en el siglo XVI, se codifican las leyes que durarán hasta la Revolución. Bajo la influencia del derecho romano, tan desfavorable para las mujeres, se transmite una ideología que las considera despreciables y justifica la situación de inferioridad en que la ley las coloca. Se les prohíben los "oficios viriles"; se les priva de capacidad civil y el derecho de mayorazgo, que privilegia al hombre; las sitúa en segundo rango para heredar el patrimonio paterno. Están sometidas a la autoridad del marido que es quien fija el domicilio, dirige la vida del matrimonio y las repudia en caso de adulterio recluyéndolas en un monasterio u obteniendo la autorización real para enviarlas a la Bastilla. Ellas no pueden ejercer ninguna acción sin el permiso del marido; todas sus aportaciones a la comunidad son asimiladas a su dote; pero, como el matrimonio es indisoluble, no pueden disponer de sus bienes, salvo por muerte del marido. Como no pueden administrar su capital aunque conserven su derecho sobre él, tampoco tienen ninguna responsabilidad sobre ninguna inversión. En suma, no tienen ningún poder real.

Como consecuencia de la servidumbre a la familia de las "mujeres honradas", existe, paralelamente, la prostitución. Pero el estatuto de quienes la ejercen tampoco es nada envidiable. Se configura durante la Baja Edad Media, cuando la familia burguesa se organiza y se hace rigurosamente monogámica. Su existencia se justifica como una manera de salvar la virtud de las mujeres casadas. A las prostitutas se les recluye en lugares determinados de las ciudades, generalmente fuera de las murallas, para que no se mezclen con el resto de la población; se les obliga -como a los judíos- a llevar un distintivo que indique su condición; se les prohíbe vestir de seda o con pieles, calidades sólo propias de las mujeres "decentes". Son, de derecho, calificadas de infames y no tienen ningún recurso contra la policía ni contra la magistratura.

Hay dos excepciones a este régimen de dependencia. Una es la de las mujeres solteras que, por su excepcional condición, gozan de los mismos derechos que los hombres: tienen independencia legal y están liberadas de las servidumbres del hogar y de los hijos; pero las costumbres se encargan de vaciar de contenido esas libertades. La otra excepción son las abadesas y las reinas viudas que ejercen la regencia. Desempeñan las mismas funciones que los hombres y ello explica que algunas alcanzaran notabilidad.

También, entre las clases privilegiadas, hubo alguna notable excepción en el período que se extiende del siglo XV al XIX. Tal fué el caso de algunas nobles italianas de las repúblicas que, durante el Renacimiento, alcanzaron gran prosperidad económica; por su cultura y gracias a la libertad de costumbres renacentista se distinguieron algunas como escritoras, otras como condottieras, otras como protectoras de las artes, escritoras y pintoras; pero la mayoría como cortesanas, con lo cual la libertad toma, una vez más, la figura de la licencia y, así, se hicieron legendarias las orgías y los crímenes de algunas grandes damas italianas.

Durante el siglo XVII hubo mujeres, sobre todo en Francia, que alcanzaron notabilidad en el ámbito de la cultura. Fué importante el papel que desempeñaron en los salones o como consejeras reales. Su importancia, cómo no, suscitó la controversia: unos las atacaron, como Bossuet y Perrault; otros las defendieron, como el cartesiano Poulain de la Barre, que escribió una defensa sólida y bien construída en *De l'égalité des deux sexes*, reclamando instrucción para ellas.

En el siglo XVIII aumentan la libertad y la independencia de las mujeres. La burguesía, clase ascendente, impone a la esposa una moral rigurosa; pero la descomposición de la nobleza permite a las mujeres mayor licencia, de la cual se contamina la alta burguesía. Los salones crecen en importancia y hay mujeres que adquieren gran notoriedad en este medio. También destacan como consejeras de Estado. Por otra parte, los ideales democráticos e individualistas les favorecen. Voltaire denuncia la injusticia de su suerte. Diderot escribe: "Femmes, je vous plains!". Condorcet pide que accedan a la política.

Contra lo que cabría esperar, la Revolución no cambió la suerte de las mujeres. Fué respetuosa con las instituciones y los valores burgueses, y se hizo casi exclusivamente por hombres. Beauvoir subraya que, durante el Antiguo Régimen, las mujeres que mayor independencia alcanzaron fueron las de las clases trabajadoras: tenían derecho a poseer un comercio y capacidad para desempeñar las tareas propias de un oficio; participaban en el proceso de la producción como lavanderas, tintorerías, etc. Podían salir, frecuentar las tabernas, disponer de su cuerpo casi como los hombres. Sin embargo, siguieron oprimidas en el ámbito económico. La tradición de sumisión pesaba sobre ellas, de manera que, en los cuadernos de los Estados Generales encontramos pocas reivindicaciones femeninas. Todas ellas se reducen a la petición de que "los hombres no puedan ejercer los oficios que son propios de las mujeres". Participaron en las principales manifestaciones y motines revolucionarios; pero ya se sabe que no fué el pueblo quien capitalizó los logros de la Revolución. En cuanto a las mujeres burguesas, algunas se enrolaron con ardor en la causa de la libertad -como Mme. Roland o Téroigne de Méricourt-, una de ellas influyó notablemente en el curso de los acontecimientos -Carlota Corday, asesinando a Marat-. Hubo algunos movimientos feministas, como el encabezado por Olympe de Gouges, quien redactó una "Declaración de los derechos de la mujer", paralela a la "Declaración de los derechos del hombre", donde pedía la abolición de todos los privilegios masculinos; pero, pese al apoyo de Condorcet, este movimiento fracasó y Olympe fué guillotizada. Las mujeres burguesas estaban demasiado integradas en la familia como para lograr una fuerte solidaridad entre ellas e imponer sus reivindicaciones. Tampoco tenían independencia económica y el poder económico es la única vía para obtener la independencia.

Cuando la sociedad se reorganiza, una vez liquidada la Revolución, la mujer es nuevamente sometida al hombre a través de las leyes napoleónicas, dictadas, para su desgracia, por un militar, Napoleón, que, como tal, tenía una idea muy elevada de la maternidad, pero no quiso romper la estructura de la sociedad poniendo a la madre por encima de la esposa. De modo que, otra vez, el poder del marido se impone sobre la persona de la esposa y de sus bienes.

Durante el siglo XIX, la jurisprudencia no hace sino reforzar los rigores del código civil con respecto a la mujer. La restauración abole el divorcio, permitido por las leyes napoleónicas. La burguesía, más poderosa que nunca, comprende la amenaza que lleva consigo la revolución industrial. Los pensadores más reaccionarios, como De Maistre y Bonald, son los que definen la moral: fundan el orden en la voluntad divina y proponen una sociedad rigurosamente jerarquizada. La familia, célula social indisoluble, es el microcosmos de la sociedad: el marido gobierna, la mujer administra y los hijos obedecen. Según Comte, otro predicador de la jerarquía entre los sexos, hay entre ellos "diferencias radicales" físicas y morales, que los "separan profundamente". La feminidad es una especie de "infancia perpetua" y tal infantilismo biológico tiene como correlato una debilidad intelectual, por lo cual, la función de semejante ser, puramente afectivo, es la de esposa y ama de casa, incapaz de competir con el hombre ni en el gobierno de la casa, ni en la educación; su único cometido ha de ser la administración y el consejo. Ciertamente Comte, en la segunda parte de su obra, exalta a la mujer, movido por su amor a Clotilde de Vaux; pero la exalta por su moralidad; porque, mientras el hombre actúa, ella ama: en pureza y en amor es superior al hombre; por eso hay que rendirle culto. Pero la confina al ámbito de la familia, sin ningún derecho económico ni político. Con más cinismo, Balzac declarará que: "El destino de la mujer y su único triunfo posible es hacer palpar el corazón del hombre" y que la mujer es una propiedad mobiliaria, un simple anexo del hombre. La mayor parte de las mujeres burguesas capitulan ante estas teorías. Puesto que su educación y su situación parasitaria las ponen bajo dependencia del hombre, no se atreven a sostener reivindicación alguna. La burguesa se mantiene en sus cadenas porque le interesa conservar sus privilegios de clase; sabe que, si se libera del hombre, tendrá que trabajar y, aunque lamenta que sus derechos sobre la propiedad estén subordinados a los del marido, sabe que lamentaría todavía más no poseer nada. No siente, por lo demás, ninguna solidaridad con las mujeres de la clase obrera; está mucho más próxima al marido

que a ellas y hace suyos los intereses de aquél.

A pesar de todas estas resistencias, la historia sigue su curso. La llegada del maquinismo arruina a los propietarios de tierras, provoca la emergencia de la clase trabajadora y, paralelamente, el acceso al mercado de trabajo de la mujer. Los socialistas utópicos claman por la utopía de la "mujer libre". Saint Simon predica la abolición de todo tipo de esclavitud, tanto la del obrero como la de la mujer; lo malo es que su escuela exalta a la mujer en su feminidad, la manera más segura de mantenerla en servidumbre. Fourier confunde la función amorosa con la liberación de la carne y considera a la mujer desde ese punto de vista, no como persona. Pero, en fin, el movimiento reformista del XIX, a excepción de Proudhon, es favorable a la emancipación de la mujer porque busca la justicia en la igualdad. Ahora bien, no serán las discusiones teóricas las que incidirán en el curso de los acontecimientos, sino la máquina, gracias a la cual queda anulada la diferencia entre la fuerza física de los hombres y de las mujeres. Al mismo tiempo, el enorme despliegue de la industria, requiere más cantidad de mano de obra y se hace necesaria la contribución de las mujeres. Verdaderamente, fué la gran revolución maquinista, como señalaron Marx y Engels, la que abrió a las mujeres un futuro nuevo, a pesar de que los comienzos de la emancipación fueron durísimos. Se les explotaba más que a los trabajadores del sexo masculino: trabajaban hasta 18 horas diarias en la industria textil, y en condiciones ambientales pésimas; tales que la mitad de ellas contraían la tuberculosis. Se les pagaba menos que a los hombres²⁸). ¿Por qué? La principal razón, hace notar Beauvoir, es que la mujer comienza a emanciparse en el seno de una sociedad donde persiste la comunidad conyugal, lo cual propicia que se contente con un salario que complementa al del marido o del padre pues, aunque trabaja fuera de la familia, es para beneficio de ella y, así, se la induce a aceptar un salario inferior al que exige un hombre. Y, puesto que muchas se contentaban con ello, los patronos ponían el precio de su trabajo al nivel mínimo. Semejante hecho provocó resistencias por parte de los hombres; algo similar a lo que sucedió en USA con la mano de obra negra: las minorías oprimidas son utilizadas por los opresores como un arma contra el conjunto de la clase trabajadora. Hasta que no se organizaron los sindicatos, no mejoró la situación

²⁸ En Francia, según un estudio de 1889 a 1893, justamente la mitad que al hombre, por el mismo trabajo. Ibid., pág. 196.

de las mujeres. Y este proceso fué lento, su gestación duró toda la segunda mitad del siglo.

Beauvoir señala que otra vez se plantea ahora la cuestión de la conciliación, en la mujer, del trabajo productor con su función reproductora, como hemos visto que sucedió desde el principio de los tiempos. La solución de este problema se gesta lentamente en los tiempos modernos. Hacia finales del XVIII, la práctica del "coitus interruptus" comienza a extenderse entre la burguesía; sólo desde 1840 comienza a usarse el condón como preservativo -cuando se descubre la vulcanización-. El aborto ha estado prohibido hasta casi nuestros días, con excepción de algunos cortos períodos en algún país. Pero no sólo esto; también había que lograr para la mujer la independencia económica y la independencia política, las cuales se traducen en la legalización del divorcio y la obtención del derecho al voto. Lo primero va consiguiéndose en la medida en que la movilidad del capital -cada vez en mayor medida industrial y en menor medida inmobiliario- permite disponer de él; lo segundo será una lenta batalla librada por el feminismo desde finales del XIX hasta, aproximadamente, mediados del XX.

De esta insólita historia de las mujeres reconstruida por Beauvoir desde el punto de vista de su condición de oprimidas, de esta historia puesta en pie, por vez primera, por un miembro de este colectivo que ha vivido sumiso y sometido a través de los tiempos, se desprenden varias conclusiones que nadie había sacado a la luz hasta ahora y que tienen una importancia capital porque constituyen las condiciones de posibilidad de cualquier estrategia emancipatoria. Son las siguientes:

1ª) La historia de las mujeres ha sido, hasta ahora, hecha por los hombres. Así como Myrdall ha puesto de manifiesto que el problema de los negros en América es un problema de los blancos; así como Sartre ha puesto de manifiesto que el problema judío es nuestro problema, Beauvoir demuestra que el problema de las mujeres es un problema de hombres.

Hemos visto las razones por las cuales, desde el principio, los hombres tuvieron, junto con la fuerza física, el prestigio moral; cómo crearon los valores, las costumbres y la religión. Las mujeres nunca les discutieron su poder. Algunas, aisladamente, se rebelaron contra la dureza de su destino -Safo,

Cristina de Pisano, Olimpia de Gouges, Mary Wollstonecraft-; a veces se produjeron protestas colectivas, como la de las mujeres romanas contra la ley Oppia, o la de las sufragistas anglosajonas reclamando el voto; pero, si unas y otras consiguieron algo, fué porque los hombres estuvieron dispuestos a ceder.

2ª) Han sido, pues, los hombres quienes han tenido siempre la suerte de las mujeres en sus manos. Y lo que ellos hayan decidido siempre ha estado en función, no de los intereses de ellas, sino de los proyectos de ellos, de sus temores y de sus necesidades. Si han adorado a las diosas-madre, ha sido porque la Naturaleza les daba miedo. Y, en cuanto dispusieron de los instrumentos de bronce que les permitían afianzarse contra ella, instituyeron el patriarcado, con lo cual el estatuto de la mujer pasó a depender de las relaciones entre la familia y el Estado.

Con el advenimiento del cristianismo, el hombre asignó a la mujer una condición que era el reflejo de su actitud como cristiano ante Dios, ante el mundo y ante su propia carne; lo que en la Edad Media se llamó "la querella de las mujeres", fué la querella entre clero y laicos sobre el celibato y el matrimonio. Lo que dió lugar a la tutela de la mujer casada fué el régimen social fundado sobre la propiedad privada. Y lo que ha ido independizando a la mujer de hoy ha sido la revolución técnica conseguida por los hombres. Finalmente, la evolución de la ética masculina ha llevado a la reducción de las familias mediante el control de la natalidad y ha liberado parcialmente a las mujeres de la servidumbre de la maternidad.

3ª) El feminismo como tal nunca ha sido un movimiento autónomo: fué, en parte, un instrumento de los políticos y, en parte, el epifenómeno de un drama social más profundo. Las mujeres nunca han constituido una casta separada y verdaderamente nunca han buscado desempeñar, como sexo, un papel en la historia. La mayoría de ellas se resigna a su suerte sin iniciar acción alguna; las que han intentado cambiarla, lo han hecho encerrándose en su singularidad y tratando de triunfar como individuos. Cuando han intervenido en el curso de la historia, ha sido de acuerdo con los hombres y desde perspectivas masculinas. Pero su intervención, en conjunto, ha sido episódica y secundaria.

4ª) Las clases donde las mujeres tuvieron cierta autonomía económica y participaron en la producción han sido siempre clases oprimidas en las que ellas, como trabajadoras, eran todavía más esclavas que los trabajadores varones. En las clases dirigentes la mujer ha sido parásita y, como tal, ha estado sometida a las leyes masculinas; de modo que, en ambos casos, le ha sido imposible actuar.

5ª) El derecho y las costumbres no siempre coinciden; y el equilibrio entre ambos se establece de manera que las mujeres no son nunca realmente libres.

Así, la mujer que adquiere un lugar en la sociedad, la mujer casada, no goza de derecho alguno, mientras que la que tiene las mismas libertades que el hombre -soltera, viuda o prostituta-, es excluida de la vida social. Otra paradoja es que el amor libre no ha sido prohibido por las leyes, mientras que el adulterio siempre ha sido un delito; la joven que comete una "falta" se deshonra, mientras que las licencias de la esposa se toleran, hasta el punto de que muchas mujeres, desde el siglo XVII hasta nuestros días, se han casado para gozar de una libertad sexual que no tenían de solteras. Con este ingenioso sistema, la mayoría de las mujeres están bajo tutela; se requieren circunstancias excepcionales para que una personalidad femenina logre independizarse bajo esta doble serie de restricciones concretas y abstractas. Las mujeres que han llevado a cabo obras comparables a los hombres han sido aquellas a quienes las instituciones catapultaron más allá de las diferencias sexuales: Isabel la Católica, Isabel de Inglaterra, Catalina de Rusia fueron soberanas antes que mujeres. Es curioso que, cuando se suprime socialmente la feminidad, ya no se considera inferiores a las mujeres. También la religión ha funcionado como instrumento de sublimación: Catalina de Siena y Teresa de Ávila son, por encima de toda otra atribución, almas santas; su vida secular y su vida mística, sus acciones y sus escritos las sitúan a una altura que pocos hombres han logrado alcanzar. Estas consideraciones nos dan derecho a pensar -afirma Beauvoir- que si otras mujeres no lograron destacar fué porque estuvieron confinadas en su condición. Algunas no pudieron actuar sino de un modo negativo y oblicuo: asesinando, como Judith, Carlota Corday o Vera Zassoulitch; conspirando, como las mujeres de la Fronda; o luchando hombro a hombro con los hombres contra el orden establecido, como en la Comuna.

A la libertad sin derechos y sin poder solamente le es permitido alzarse en el rechazo y en la rebelión; no se le permite participar en construcciones positivas. Si Aspasia, Mme. de Maintenon o la princesa de los Ursinos destacaron como consejeras, fué porque los hombres consintieron en escucharlas. Los hombres exageran la importancia de tales influencias cuando quieren convencer a las mujeres de que su papel es el más valioso; pero, de hecho, las voces femeninas se acallan cuando comienza la acción. Se les permite suscitar guerras, pero no sugerir la táctica de las batallas; sus intervenciones políticas quedan reducidas a la categoría de intrigas. El mundo nunca ha sido dirigido por la mano femenina; ellas no han actuado sobre la técnica, ni sobre la economía; no han construido ni destruido Estados; tampoco han descubierto nuevos mundos. Algunos acontecimientos se han desencadenado por influencia suya, pero ellas actuaron, más que como agentes, como pretexto. Las iniciativas femeninas solamente han cobrado cuerpo cuando la decisión masculina las ha tomado en mano. Comparemos a Juana de Arco, Mme Roland y Flora Tristán con Richelieu, Danton y Lenin: su grandeza es algo subjetivo; son figuras ejemplares, pero no agentes históricos.

6ª) Los grandes hombres surgen de la masa y son llevados a grandes acciones por las circunstancias. Pero la masa de mujeres queda al margen de la historia, y las circunstancias son, para ellas, obstáculos, no disparaderos. Para cambiar la faz del mundo hay que estar bien anclado en él; pero, paradójicamente, las mujeres más ancladas en la sociedad son las más sometidas a ella. Así que, parafraseando a Marx, afirma Beauvoir que no es la inferioridad lo que ha determinado la insignificancia histórica de las mujeres, sino, al contrario, su insignificancia histórica lo que las ha abocado a la inferioridad.

Los antifeministas deducen de la consideración de la historia dos argumentos contradictorios: el primero es que las mujeres nunca han creado nada importante; el segundo, que la situación de la mujer nunca impidió el desarrollo de grandes personalidades femeninas. Ambas afirmaciones rebosan de mala fe - declara Beauvoir- porque los éxitos de ciertos privilegiados ni compensan, ni excusan el rebajamiento sistemático del nivel colectivo y, además, el hecho de que los logros de las mujeres sean escasos y limitados prueba, precisamente, que las circunstancias no les son favorables. En ningún terreno ha tenido la mujer posibilidades de destacar, como bien señalaron Cristina de Pisano, Poulain de la Barre, Condorcet, Stuart Mill y Stendhal. Por eso, en nuestros días, muchas

de ellas reclaman un estatuto nuevo, que no consiste en ser exaltadas en su feminidad, sino que:

"elles veulent qu'en elles mêmes comme dans l'ensemble de l'humanité la transcendance l'emporte sur l'immanence; elles veulent qu'enfin les soient accordés les droits abstraits et les possibilités concrètes sans la conjugaison desquelles la liberté n'est qu'une mystification".⁽²⁹⁾

Estamos -cuando Beauvoir escribe esto- en 1948-49. Algunos aspectos de la igualdad legal que aún no se habían alcanzado entonces, como el derecho al voto -todavía no en Suiza-, el aborto, la plena independencia en el terreno económico y civil, ya han sido casi totalmente obtenidos. Pero, en el terreno cotidiano, en el día a día concreto, todavía queda camino por recorrer. Y allí aún son válidas algunas de las observaciones que hace, y que recogemos aquí:

El cuidado de los niños y el mantenimiento de la casa, todavía son soportados casi exclusivamente por la mujer. A extensas capas de la población como la rural, la constituida por las mujeres obreras, empleadas, secretarias, vendedoras, les resulta muy difícil conciliar su trabajo fuera de la casa con el cuidado y mantenimiento del hogar. Y entre las mujeres de profesiones liberales como abogadas, médicas, profesoras, que disponen de ayuda en la casa, el hogar y los hijos representan cargas y preocupaciones que constituyen un fuerte *handicap*.

En el trabajo, la mujer tiene muchas menos posibilidades de ascenso laboral que el hombre. Sus tareas son menos especializadas y, a igual tarea, sus salarios más bajos. Hombres y mujeres prefieren tener como jefe a un hombre antes que a una mujer; otorgan mayor confianza a los hombres, de modo que son los hombres los que ocupan los puestos más importantes y mejor pagados.

Lo que todavía pesa sobre la condición actual de la mujer es la obstinada supervivencia de tradiciones antiguas en esta civilización nueva que está en vías de desarrollo. A las mujeres se les han abierto las fábricas, las oficinas, las facultades, pero se sigue pensando que el matrimonio es su mejor carrera. Se ve

²⁹ Ibid., pág. 222.

con buenos ojos que la mujer casada sea mantenida por el marido. Las costumbres no permiten a la mujer soltera las mismas libertades sexuales que a los hombres. Los padres aún educan a sus hijas con vistas al matrimonio en vez de facilitar su desarrollo personal; de ello resulta que la mujer, generalmente, está menos especializada, menos sólidamente formada que sus hermanos, menos comprometida en su profesión. Por todo ello se la aboca a ser inferior y, así, se cierra el círculo: esa inferioridad refuerza su deseo de encontrar un marido.

Si para la mayoría de los trabajadores el trabajo es hoy una tarea ingrata, para la mujer, además, tal tarea no es compensada por una conquista de su dignidad social, de su libertad de costumbres, de su autonomía económica. Por tanto, es natural que muchas obreras y empleadas no vean en el derecho al trabajo más que una obligación de la que el matrimonio las liberaría. Sin embargo, dado que ha tomado conciencia de sí y que puede prescindir del matrimonio con el trabajo, la mujer no acepta con docilidad tal sujeción. Lo que desearía es que la conciliación de la vida familiar y profesional no le exigiera acrobacias agotadoras. E incluso así, mientras tenga la tentación de la facilidad; esto es, mientras siga habiendo desigualdad en los salarios, necesitará la mujer mayor esfuerzo moral que el hombre para elegir el camino de la emancipación. Nuestra época, que invita e incluso obliga a las mujeres a trabajar, les pone, al mismo tiempo, a la vista paraísos de ocio en el matrimonio.

En conclusión: las mujeres están aún en situación de vasallaje.

"Il s'ensuit que la femme se connaît et se choisit non en tant qu'elle existe pour soi mais telle que l'homme la définit"⁽³⁰⁾

Por eso ahora tenemos que describirla tal como los hombres la imaginan ya que su ser-para-los-hombres es uno de los factores esenciales de su condición concreta.

El análisis regresivo se dirige ahora a la consideración de los mitos a través de los cuales los hombres han construido la imagen de la mujer que convenía a sus intereses.

³⁰ Ibid., pág. 228

Hemos visto, en los capítulos precedentes, cómo el hombre ha conferido a la mujer el estatuto de *otra* según unas connotaciones peculiares que consistían en que, siendo de su misma condición, no le planteaba la exigencia de la reciprocidad, porque su función consistía en ser la intermediaria entre la naturaleza y el semejante, que siempre es otro hombre. La mujer era, así, otra conciencia, pero mutilada del estatuto pleno de conciencia, porque es una conciencia a la que, de entrada, no se le permite reivindicar su independencia; se le mantiene siempre en el margen de lo inesencial; no se rebela contra el hombre objetivándolo, a su vez, como hace el esclavo ante el amo. La mujer se constituye, pues, en el pensamiento de los hombres, como esa *Otra* absoluta que no llega a ser su semejante porque no se le enfrenta como otra libertad, sino como un objeto otro ante sus ojos puesto por el hombre-sujeto como un en-sí; por tanto, como ser. La mujer encarna, para el hombre, lo que colmaría la carencia que, como existente, lleva en su corazón. Y, según palabras de Beauvoir: "c'est en cherchant à se rejoindre à travers elle que l'homme espère se réaliser"³¹)

Todo mito requiere un sujeto que proyecte sus esperanzas y sus temores en un ámbito transcendente. Las mujeres nunca crearon mitos en los que se reflejaran sus proyectos, porque nunca se erigieron como sujetos. También en este terreno ellas se piensan a través de los mitos creados por los hombres.

Es difícil describir un mito, porque los mitos no se dejan captar ni cribar, asedian las conciencias, pero no se presentan como objetos fijos. Kierkegaard decía que ser mujer es algo tan extraño, tan complejo y complicado que ningún predicado puede expresarlo y que, por muchos predicados que se quisieran emplear, se contradirían de tal manera que sólo una mujer podría soportarlo. Esto sucede -dice Beauvoir- porque la mujer es considerada, no positivamente, tal como es para sí, sino negativamente, tal como al hombre le aparece. Es decir que Kierkegaard ya se sitúa en el terreno del mito cuando hace esta observación sobre las mujeres. La mujer tiene la misma ambigüedad que la idea de lo *Otro*; es decir, la ambigüedad de la condición humana cuando se define por su relación con lo *Otro*. Lo *Otro* es el Mal; pero como el Mal es necesario al Bien -para poder definirse como su contrario- se vuelve hacia el Bien; es aquello por lo cual se accede al Todo; pero es también aquello que me separa del

³¹ Ibid., Tercera parte. *Mythes*, cap. I, pág. 234.

Todo; es la puerta del infinito y la medida de mi finitud.

Por todo esto, la mujer no se encarna en un concepto fijo; se cumple, así, a través de ella el paso de la esperanza al fracaso, del odio al amor, del bien al mal y del mal al bien. La mujer es algo ambivalente desde cualquier aspecto bajo el que se la considere.

El hombre busca en la mujer lo *Otro* como Naturaleza y como su semejante. Ya sabemos que la Naturaleza despierta en el hombre sentimientos ambivalentes: la explota pero, al mismo tiempo, sufre su yugo; nace de ella y muere en ella. La Naturaleza es la fuente de su ser, pero también el reino que él somete a su voluntad; es la ganga material en la que su alma está presa, y es también la realidad suprema. Es la contingencia y la Idea, la finitud y la totalidad. Una veces su aliada, otras su enemiga. Es el caos tenebroso de donde brota la vida; es la vida misma y el más allá hacia el que la vida tiende. La mujer representa a la naturaleza en cuanto madre, esposa e idea, figuras que, unas veces se confunden, otras se oponen; figuras todas que, como Jano, tienen doble faz.

El hombre, como los animales y las plantas, hunde sus raíces en la Naturaleza: ha sido engendrado y existe en tanto que ser vivo. Pero, desde el advenimiento del patriarcado, la vida reviste para él un doble aspecto: es, de un lado, conciencia, voluntad, transcendencia; en suma, espíritu. Pero también es materia, pasividad, inmanencia; en suma, carne. Su papel es necesario porque es ella la que alimenta el germen, la que lo abriga y le proporciona sustancia. Por eso el hombre rinde culto a las diosas de la fecundidad. Venera la tierra y exalta al agua tanto como al fuego. De Goethe a Blake; de los profetas hindúes a Esquilo, quien dice de Edipo que ha osado sembrar en el surco en el que se formó, encontramos la misma veneración a la mujer como lugar de fecundidad.

Pero también, y quizás de forma más general, se da en el hombre una rebelión contra su condición carnal. Se considera como un dios caído de un cielo luminoso en las tinieblas caóticas del vientre materno:

"Le feu, ce souffle actif et pur dans lequel il souhaite se reconnaître, c'est la femme qui l'emprisonne dans la boue de la terre".⁽³²⁾

De ahí la asociación mítica de la gestación y la muerte:

"Partout où la vie est en train de se faire, germination, fermentation, elle soulève le dégoût parce qu'elle ne se fait qu'en se défaisant; l'embryon glaireux ouvre le cycle qui s'achève dans la porriture de la mort".⁽³³⁾

Y justamente, porque aborrece la gratuidad y la muerte, es por lo que el hombre siente horror de haber sido engendrado. Quiere negar sus raíces en lo animal; reniega de su nacimiento porque le recuerda que depende de la Naturaleza. Y eso es lo que expresan los tabúes del parto en los pueblos primitivos. El Levítico, y todos los códigos antiguos, ordenan ritos de purificación para las parturientas, restos de los cuales todavía perviven en zonas rurales.

Beauvoir hace notar que, a pesar del respeto del que la sociedad rodea a la mujer gestante, la gestación inspira una repulsión espontánea. También hace la observación de que un adolescente se sonroja si, cuando pasea con sus compañeros, encuentra a su madre, a sus hermanas o a mujeres de la familia. ¿Por qué? Porque su presencia lo transporta a regiones de la inmanencia de las que quiere liberarse. Porque querría, como Atenea, haber surgido en el mundo ya adulto, armado de la cabeza a los pies, invulnerable:

"Avoir été conçu, enfanté, c'est la malédiction qui pèse sur son destin, l'impureté qui entache son être. Et c'est l'annonce de sa mort".⁽³⁴⁾

³² Ob. cit. I, 3ª parte, cap. I, pág. 239.

³³ Ibid., pág. 239.

³⁴ Ibid., pág. 241.

Por eso, el culto a la germinación siempre ha estado asociado al culto a los muertos. La Tierra-madre absorbe en su seno la osamenta de sus hijos. Las mujeres son las que tejen el destino humano -como Parcas o como Moiras- y son también ellas las que cortan los hilos. Del mismo modo, en la mayoría de las representaciones populares, la muerte es mujer y las mujeres son quienes lloran a los muertos porque la muerte es obra suya.

Todos los mitos y los tabúes relacionados con el menstuo de la mujer responden también a este horror del hombre por la gestación y por sus raíces biológicas. El horror del hombre por la menstruación es una proyección del horror por su propia contingencia carnal. La menstruación es descrita en los mitos en relación con la impureza y la putrefacción pero, al mismo tiempo, en relación con la fecundidad y la vida porque brota del vientre donde se forma el feto.

Las sociedades primitivas rodean de tabúes el momento de la primera menstruación. En el Levítico se dice: "La mujer que tenga flujo de sangre será impura en su carne durante siete días. Y quien la toque será impuro hasta la noche. Quienquiera que toque su lecho, lavará sus ropas, se lavará con agua y será impuro hasta la noche". Estas creencias han perdurado durante siglos. Todavía en 1878, un miembro de la Asociación médica británica, en una comunicación al *British Medical Journal* declaraba: "Es un hecho indudable que la carne se corrompe cuando es manipulada por mujeres menstruantes". Y en las zonas rurales francesas -afirma Beauvoir- las cocineras están convencidas de que, si tienen la regla, se les corta la mayonesa.

La razón de estas supersticiones hay que buscarla, no en la repugnancia que suscita la sangre -lo cual estima Beauvoir que sería una explicación insuficiente, sino en la creencia de que la sangre es en sí un elemento sagrado, penetrado del *mana* misterioso que es, al mismo tiempo, vida y muerte. Pero, además, la sangre menstrual tiene unos poderes maléficos añadidos: encarna la esencia de la feminidad. Y, por ello, su derramamiento pone en peligro a la propia mujer cuyo *mana* se materializa en ella. Lo más curioso -dice Beauvoir- es que la acción de la sangre menstrual se asocie con la descomposición de los

alimentos⁽³⁵⁾. Verdaderamente, no es la sangre lo que hace impura a la mujer; más bien la sangre pone de manifiesto su impureza; y de ahí que los tabúes sobre el contacto sexual con la mujer menstruante tengan como fin impedir que el principio femenino -en ese momento en lo máximo de su fuerza- se imponga sobre el principio masculino.

De un modo más impreciso, el hombre teme reencontrar en la mujer que posee, a través del acto sexual, la esencia temida de la madre. Por eso se empeña en disociar esos dos aspectos de la feminidad: el de la mujer como esposa y la mujer como madre. Beauvoir interpreta que la prohibición del incesto bajo la forma de la exogamia en las sociedades primitivas, y bajo otras figuras en las sociedades más modernas, responde al mismo temor. Incluso el complejo de Edipo, acerca del cual -dice- habría que revisar la descripción⁽³⁶⁾, responde a esta actitud del hombre de eludir sus contactos con la mujer en los aspectos en que ella es fuente de vida y devenir orgánico. Aunque, de todos modos, también bajo estas figuras, la mujer es mediadora entre la sociedad y el cosmos, entre los hombres y los dioses. En sociedades tan racionalistas como la griega y la romana, subsistieron cultos ctónicos, generalmente al margen de los cultos oficiales, e incluso hoy en las fiestas populares se produce un desencadenamiento del erotismo en el que la mujer, más que un objeto de gozo, representa un medio de alcanzar esa *hybris* en la que el individuo se desborda. Bataille lo ha confirmado recientemente -señala Beauvoir- cuando escribe: "Ce qu'un être possède au fond de lui-même de perdu, de tragique (...) ne peut plus être rencontré que sur un lit"⁽³⁷⁾. Por lo demás, en las sociedades actuales, esta figura de la mujer, como mediadora entre el hombre y el cosmos, persiste como pitonisa, echadora de cartas, medium, etc.

No obstante, desde el advenimiento del patriarcado, la sexualidad normal disocia a la Madre de la Esposa. La mujer se descubre en el patriarcado en primer

³⁵ Beauvoir no proporciona explicación ninguna sobre este dato. Pero, si atendemos a la relación entre el papel fecundante de la mujer y la asociación vida-muerte que se construye también sobre la mujer podemos aventurar la explicación de que esa sangre que no se ha puesto al servicio de la vida en la fecundación, es un material de deshecho que tiene poderes opuestos a la vida, esto es de descomposición o de muerte.

³⁶ Cfr. las críticas a la formulación de este complejo por el psicoanálisis freudiano en el capítulo anterior de este trabajo.

³⁷ Cita sin referencia en pág. 249.

término como esposa, porque el creador supremo es macho. Eva es la compañera de Adán antes que la madre del género humano. El acto sexual es concebido en los mitos del patriarcado por analogía a la acción del hombre que labora la tierra. Las leyes de Manu dicen: "La mujer es como el campo y el hombre como la semilla". En el acto sexual, el hombre quiere conquistar, tomar, poseer. Tener una mujer es dominarla; el hombre penetra en ella como el arado en el surco. La ambigüedad del móvil masculino, entre el miedo y el deseo, entre el temor de ser poseído por fuerzas incontrolables y la voluntad de dominarlas, se refleja de manera particularmente expresiva en los mitos de la virginidad:

"Tantôt redoutée par le mâle, tantôt souhaitée ou même exigée, elle [la virginité] apparaît comme la forme la plus achevée du mystère féminin; elle en est donc l'aspect le plus inquiétant et le plus fascinant à la fois".⁽³⁸⁾

La ambivalencia que representa la mujer para el hombre tiene en los mitos de la virginidad su expresión más paradigmática. Según se sienta aplastado por las potencias que lo circundan, o capaz de dominarlas, rechaza o exige el hombre que la esposa le sea entregada virgen. En las sociedades más primitivas, en las que el poder de la mujer es exaltado, lo que domina al hombre es el temor, entonces exige que la mujer haya sido desvirgada antes de la noche de bodas. Así sucedía entre los tibetanos, según el relato de Marco Polo. Parece ser que ciertos primitivos no aceptan el matrimonio sino con una mujer que ya ha sido madre, como manera de asegurarse sobre su fecundidad. Sin embargo, Beauvoir piensa que los verdaderos motivos de este tipo de costumbres son de carácter místico. Algunos pueblos imaginan que en la vagina anida una serpiente que mordería al esposo en el momento de la ruptura del himen; otros atribuyen virtudes terribles a la sangre virgen, amparentada con la sangre menstrual y susceptible, por esta razón, de destruir el vigor masculino. Según estas creencias, el principio femenino tendría tanta mayor fuerza y sería una amenaza tanto mayor cuanto más intacto se encontrara, lo cual se relaciona con el poder legendariamente atribuido a las vírgenes en los combates; piénsese en las walkirias o en la doncella de Orleans. Hay sociedades primitivas donde la cuestión del desvirgamiento no ha lugar precisamente porque desde la infancia

³⁸ Ibid., pág. 250.

se consienten los juegos sexuales y, por ello, las chicas nunca son vírgenes; tales las sociedades descritas por Malinowski. En otras, la desfloración tiene lugar en el momento de la pubertad y es llevada a cabo por las mujeres con ayuda de algún instrumento; en otras, las muchachas han de someterse a una brutal iniciación por parte de los hombres, fuera del pueblo, mediante instrumentos o violación. En otras, se las libra a extraños de paso, con lo cual los hombres de la tribu se preservan del peligroso *mana*, etc.

Sin embargo, en las sociedades patriarcales, desde el momento en que el hombre se ha convertido en el amo de la mujer, las mismas virtudes que en las bestias y en los elementos naturales le asustan, se convierten en cualidades preciosas para el propietario que sabe domeñarlas. Lo mismo que ha domesticado al caballo, que ha dispuesto del agua para el riego en la agricultura, así también quiere apropiarse de la mujer en toda su riqueza intacta. Además hay motivaciones racionales en la exigencia de la virginidad; como ya hemos señalado, con ello se evita el riesgo de legar sus bienes al hijo de un extraño. Pero hay otros motivos más inmediatos cuando el hombre considera a la esposa como una propiedad personal: en primer término, el de hacer efectiva la idea de posesión, siquiera de forma negativa, impidiendo usar de ella a otro -pues de forma positiva, realmente, nunca poseemos nada ni a nadie, observa Beauvoir-; el segundo motivo consiste en que, para el hombre, no hay nada más deseable que aquello que jamás ha pertenecido a ningún otro ser humano. Y así, la conquista de la mujer, como las tierras vírgenes, como la cima que el alpinista alcanza por primera vez, es un acontecimiento único y absoluto:

"Un corps vierge a la fraîcheur des sources secrètes, le velouté matinal d'une corolle close, l'orient de la perle que le soleil n'a encore jamais caressée. Grotte, temple, sanctuaire, jardin secret, comme l'enfant, l'homme est fasciné par les lieux ombreux et clos qu'aucune conscience n'a jamais animés(...) ce qu'il est seul à saisir et à pénétrer, il lui semble qu'en vérité il le crée".⁽³⁹⁾

³⁹ Ibid., pág. 253.

Finalmente, uno de los objetivos que se persiguen en el deseo, es la consumación del objeto deseado, lo cual implica su destrucción. Rompiendo el himen, el hombre posee el cuerpo femenino de una forma más íntima que por la penetración, que lo deja intacto. A través de tal operación irreversible, hace de ella un objeto pasivo y la domina. Este sentido es el que se expresa en la leyenda del caballero que se abre camino entre los matorrales para coger la rosa jamás alcanzada y, cuando la descubre, corta el tallo. La imagen es tan expresiva que en el lenguaje popular se dice "tomar la flor" de donde se deriva el verbo desflorar.

El valor de la virginidad, como todo lo mítico, es también ambiguo porque, todo el precio positivo que tiene la virginidad en la mujer joven, cambia de valencia si la virgen es vieja. Entonces se la rechaza y se la considera como maldita; maldita en su carne porque no ha sido objeto para sujeto alguno, porque no ha sido deseable para ningún deseo:

"D'une femme de quarante ans, encore belle, mais présumée vierge, j'ai entendu un homme dire avec grossièreté: 'C'est plein de toiles d'araignée là-dedans'. Et, en effet, les caves et les greniers où personne n'entre plus (...) s'emplissent d'un mystère malpropre".⁽⁴⁹⁾

Las vírgenes que el hombre no ha domado, las solteronas que han quedado al margen de su poder, son vistas, más fácilmente que las otras, como brujas en la creencia de que el destino de la mujer es consagrarse al hombre y, si no se ha sometido al yugo del hombre, será que ha aceptado el del diablo.

Pero la joven esposa, sometida a los ritos de la desfloración o, por el contrario, pura en su virginidad, se presenta como la presa más deseable. Estrechándola en sus brazos, el amante fantasea que posee todas las riquezas de la vida. Como se dice en el *Cantar de los Cantares*, ella es la flora y la fauna terrestres, el frescor de las fuentes, el aire, la llama, la tierra y el agua. El hombre encuentra en la mujer las brillantes estrellas, la misteriosa luna, la luz del sol y la sombra de las grutas, las flores silvestres de los

⁴⁹ Ibid., pág. 254.

matorrales, las rosas de los jardines. Todo eso es la mujer. Una vez más Naturaleza y mediación entre el hombre y la Naturaleza.

"On prétend souvent que ces comparaisons manifestent une sublimation sexuelle; elles expriment plutôt entre la femme et les éléments une affinité aussi originelle que la sexualité même. L'homme attend de la possession de la femme autre chose que l'assouvissement d'un instinct; elle est l'objet privilégié à travers lequel il asservit la Nature".⁽⁴¹⁾

También el hombre puede dominar la naturaleza a través de otros seres. En la novela de Steinbeck *To an unknow God*, hay un hombre que ha elegido como mediadora entre él y la naturaleza a una roca. En *La chatte* de Colette, es una gata la mediadora. Y es que el Otro puede encarnarse en la naturaleza, en el mar y la montaña, tan perfectamente como en la mujer. Si el mar y la montaña son femeninos⁽⁴²⁾ es que la mujer es también, para el amante, mar y montaña -señala Beauvoir-.

El temor que inspira la mujer al hombre por su ambivalencia esposa-madre se refleja en los tabúes en torno al coito, tan extendidos en las sociedades primitivas. El coito está prohibido cuando se cultiva la tierra, durante la siembra y la plantación, por la creencia de que no se deben malgastar, en las relaciones interindividuales, las fuerzas fecundantes que son necesarias para que las cosechas prosperen. Igualmente, la continencia protege la virilidad del esposo y se recomienda cuando el hombre sale de caza o de pesca, y en especial cuando se prepara para la guerra porque se cree que, en la unión con la mujer, el principio macho se debilita y, por tanto, habrá de evitarla cada vez que precise mantener la integridad de su fuerza.

Se ha puesto en cuestión si el horror que el hombre siente ante la mujer viene del temor que le inspira la sexualidad en general o, al contrario. Beauvoir se inclina por la primera alternativa; al hombre su sexo le inquieta aún cuando lo experimenta en solitario -poluciones nocturnas, masturbación- en la medida

⁴¹ Ibid., pág. 255.

⁴² En castellano el mar lo es precisamente para los hombres que más contacto tienen con él: los marineros y pescadores.

en que se siente arrastrado o movido por las fuerzas de la vida. El hombre no asume con orgullo su sexualidad sino en tanto que es un modo de apropiación de lo *Otro* pues, en su propio cuerpo, no encuentra la necesidad sexual más que como una necesidad general, semejante a la sed y al hambre, y sin objeto definido; luego el lazo que lo ata a un cuerpo femenino en concreto pasa por la idea de alcanzar lo otro distinto a él, ha sido forjado en su imaginación y envuelto en la magia de lo mítico. A la mujer se le atribuye carácter mágico. Beauvoir nos recuerda la frase de Alain: "La magie c'est l'esprit traînant dans les choses" para explicar que la acción es mágica cuando emana de algo pasivo:

"précisément les hommes ont toujours regardé la femme comme l'immanence du donné; si elle produit récoltes et enfants ce n'est par un acte de sa volonté, elle n'est pas sujet, transcendance, puissance créatrice, mais un objet chargé de fluides".⁽⁴³⁾

En las sociedades donde el hombre adora estos misterios "naturales", la mujer, por sus virtudes, es asociada al culto y venerada como sacerdotisa, mientras que en las sociedades donde la naturaleza se supedita a lo social, la vida a la razón, lo inerte a la voluntad, allí la mujer es vista como bruja. Y ya sabemos las diferencias que hay entre el sacerdote y el mago: el mago opera al margen de la sociedad, contra dioses y leyes, según sus propias pasiones. Lo mismo la mujer en las sociedades patriarcales: como *otra* está al margen del mundo de los hombres; se sirve de sus fuerzas para arrastrar a los machos a la soledad de los márgenes, a las tinieblas de la inmanencia. Y toma las figuras de la sirena, cuyas voces precipitan a las tripulaciones contra los acantilados, de Circe, que transformaba a sus amantes en cerdos, de las ondinas, que precipitan a los pescadores al fondo de los lagos. El hombre, cautivado por sus encantos, ya no tiene voluntad, ya no proyecta, ya no mira al futuro, ya no es ciudadano, sino carne esclava de sus deseos. Queda al margen de la comunidad, preso en el instante, zarandeado pasivamente de la tortura al placer; la perversa maga levanta la pasión contra el deber, el momento presente contra la unidad del tiempo, retiene al viajero lejos de su hogar, decanta el olvido. Aunque busca apropiarse de lo *otro*, el hombre necesita seguir siendo él mismo; pero, en el fracaso de la posesión imposible, trata de llegar a ser ese otro a quien no llega

⁴³ Ibid., pág. 265.

a unirse; entonces se aliena, se pierde, bebe el filtro que lo hace extraño a sí mismo, se sumerge en el fondo de las aguas huidizas y mortales. La Madre entrega a su hijo a la muerte dándole la vida; la amante arrastra al amante a renunciar a la vida, a perderse en el sueño eterno. La leyenda de Tristán encarna patéticamente el lazo entre amor y muerte; confirma la alianza entre mujer y muerte; la gran segadora es la figura invertida de la fecundidad que hace crecer las espigas. Lo que el hombre detesta de la mujer, como amante y como madre, es la imagen de su destino animal. La verdad que encarna la madre es que, desde el día que nace, comienza a morir.

Ahora bien, la magia femenina ha sido profundamente domesticada en el patriarcado. El pensamiento racionalista griego y romano no manifiesta ante la carne hostilidad ninguna. El individuo dirige su mirada al mundo inteligible de las Ideas o al Estado y, pensándose como Nous o como ciudadano, cree haber superado su condición animal; la mujer queda sólidamente integrada en la sociedad masculina en un segundo plano, de modo que los atractivos y los peligros de la feminidad no se manifiestan sino en forma atenuada.

El cristianismo proclama la igualdad entre hombre y mujer. Pero, al mismo tiempo, aborrece en la mujer la carne; no obstante, si la mujer reniega de la carne, alcanza, como el hombre, el título de criatura de Dios redimida por el Redentor. Si acepta renegar de su animalidad, por la misma razón por la que encarnaba el pecado -en la figura de Eva-, se hace la encarnación más radiante del triunfo de los elegidos que han vencido al pecado. Por supuesto, el divino salvador del género humano es hombre; pero la humanidad también coopera en su propia salvación y su buena voluntad de salvación se hará manifiesta a través de la figura más humillada y perversa: la de la mujer. Cristo es Dios; pero la Virgen María es una mujer que reina sobre las criaturas humanas. La Iglesia expresa y sirve a la sociedad patriarcal, a la que conviene que la mujer siga sometida al hombre, de modo que, haciéndose dócil sirvienta, conseguirá ser santa bendita.

Y así es como, durante la Edad Media, se erige la figura más acabada de la mujer propicia a los hombres: la de la Virgen María, figura invertida de la Eva pecadora, que aplasta a la serpiente y es mediadora de la salvación, como Eva lo era de la condenación. Si como madre era temible la mujer, es en la

maternidad donde hay que transfigurarla y venerarla. La virginidad de María tiene, sobre todo, un valor negativo: aquella por quien la carne ha sido salvada no ha conocido la servidumbre de la carne, no ha sido mancillada, ni poseída. Tampoco a la diosa-madre asiática se le conocía esposo; había engendrado el mundo y reinaba en solitario sobre él; la grandeza de la madre no quedaba disminuída en ella por las servidumbres de la esposa. De igual modo, a María se le sustrae su carácter de esposa para exaltar en ella a la mujer-madre. Ahora bien, si se la glorifica es precisamente por haber aceptado el papel subordinado que le ha sido asignado. María dice: "Soy la esclava del señor" y, por primera vez en la historia de la humanidad, la madre se arrodilla ante el hijo, reconoce libremente su inferioridad. En el culto a María se consuma la suprema victoria masculina.

Y ya que es sometida como madre, como madre será también amada y respetada. El hombre de hoy no quiere conocer más que la faz agradable de la maternidad. Limitado en el tiempo y en el espacio, de vida finita, no es más que un individuo en el seno de una Naturaleza y una Historia que le son extrañas. La mujer, limitada como él, semejante a él porque también está dotada de espíritu, pertenece a la Naturaleza, está atravesada por la corriente infinita de la Vida, de modo que aparece como mediadora entre el individuo y el cosmos. Cuando la cara de la madre se ha hecho tranquilizadora y santa, es comprensible que el hombre se vuelva hacia ella con amor. Perdido en la naturaleza, busca salvarse de ella; pero, al mismo tiempo, separado de ella, aspira a unirse a ella.

Esa madre sólidamente asentada en la familia y en la sociedad, en armonía con las leyes y las costumbres, es la encarnación misma del Bien. Por eso la Naturaleza, en la que ella participa, se hace buena; ya no es enemiga del espíritu y, si sigue siendo misteriosa, su misterio es acogedor, como las madonnas de Leonardo. El hombre no quiere ser mujer, pero desea cobijar en él a todo lo que es y también a la mujer que no es; en el culto que rinde a su madre trata de apropiarse de esas riquezas ajenas. Así, reconocerse hijo de su madre es reconocer a su madre en él; integrar en él la feminidad en tanto que es nexa con la tierra, con la vida, con el pasado. La madre sigue asociada a la muerte, pero ahora su papel es visto como integradora de la muerte en la vida, en la sociedad, en el bien. Por eso se fomenta el culto a las "madres heroicas" que ceden sus hijos, en las guerras, a la muerte; la sociedad piensa que, si las madres lo permiten, tiene derecho a asesinar a sus hijos. El aura de respeto en

Que se envuelve a la madre reprime el hostil rechazo que se mezcla al cariño carnal que inspira. Sin embargo, el horror a la maternidad persiste bajo formas larvadas; por ejemplo, en el mito secundario de la suegra.

El cristianismo aporta también una espiritualización de la figura de la mujer. Si antes resumía la sabrosa apariencia de las cosas, ahora es su alma: el alma de la casa, el alma de la familia, el alma del hogar. También la de colectividades más vastas. Jung observa que las ciudades siempre han sido asimiladas a la Madre por el hecho de que contienen a los ciudadanos en su seno; por la misma razón se habla de la "madre patria" y no sólo porque sea el suelo que nos sustenta, sino porque es una realidad más sutil que tiene su símbolo en la mujer. Roma, Francia, Germania son representadas por estatuas femeninas. Es frecuente que el viajero acuda a la mujer para captar la clave de los países que visita; los besos de una boca de mujer libran al amante un país con su flora y su fauna, sus tradiciones y su cultura. En la literatura francesa encontramos expresada esta idea en Lamartine, en Loti, en Morand. Mignon, Mireille, Colomba, Carmen desvelan la verdad más íntima del Valais, la Provenza, Italia, España. Igualmente, entidades e instituciones abstractas como la Iglesia, la Sinagoga, la República, la humanidad son mujeres. Y lo mismo la Paz, la Guerra, la Libertad, la Revolución, la Victoria. El hombre feminiza el ideal que se forja como lo Otro esencial. Y lo feminiza porque la mujer es la figura sensible de la alteridad; por eso casi todas las alegorías, tanto en el lenguaje como en la iconografía, son mujeres.

La mujer es alma e idea, pero también mediadora entre una y otra; es la Gracia, que conduce al cristiano a Dios; es Beatriz, que guía a Dante al más allá; es Laura, que eleva a Petrarca a las más altas cimas de la poesía. En todas las doctrinas que asimilan la Naturaleza al Espíritu ella aparece como Armonía, Razón, Verdad. Las sectas gnósticas hicieron de la Sabiduría una mujer, Sofía, a quien atribuían la redención del mundo e incluso la creación. La mujer, entonces, ya no es carne, sino cuerpo glorioso, se la venera en su intocable esplendor. Para el amor cortés, para los preciosos y para toda la tradición galante la mujer ya no es una criatura animal sino un ser etéreo, un soplo, una luz. Así se invierte la atracción descendente ejercida por la mujer; ya no llama al hombre a las entrañas de la tierra sino al cielo, según las palabras de Goethe al final del Segundo Fausto: "El eterno Femenino nos atrae hacia lo alto".

La Virgen María es la imagen más acabada y más universalmente venerada de la mujer regenerada consagrada al Bien. Por eso es interesante observar las cualidades que se le atribuyen en la literatura y en la iconografía. Cita Beauvoir un extrato de las letanías que se dirigían a la Virgen durante la Edad Media en las que se le invoca como fecundidad, escarcha, fuente de vida, centro de todos los bienes, remedio de todos los males. Y, refiriéndose a la iconografía, indica que gran cantidad de imágenes la representan como pozo, fuente de la vida, curadora y fortificadora de la vida. Y como la vida procede de Dios, siendo ella la intermediaria entre el hombre y la vida es también intermediaria entre la humanidad y Dios. Tertuliano llamaba a la mujer "Puerta del diablo". Pero, transfigurada, es puerta del cielo. Protege en los pliegues de su manto a los hijos de los hombres; su amor misericordioso les sigue por los océanos, los campos de batalla, los peligros.

Ese papel de misericordia y ternura es uno de los más importantes entre los que se le han devuelto a la mujer. Incluso integrada en la sociedad, desborda sutilmente sus fronteras porque tiene la generosidad insidiosa de la Vida. La distancia entre las construcciones mentales de los machos y la contingencia de la naturaleza, que a veces parece inquietante, se torna en benéfica cuando la mujer, demasiado dócil para poner en peligro la obra de los hombres se limita a enriquecerla y a suavizar las líneas más acusadas. Así, los dioses masculinos representan el Destino; pero las diosas son arbitrariamente benévolas. El Dios cristiano incluye los rigores de la Justicia; la Virgen tiene la dulzura de la caridad. Los hombres, en la tierra, son los defensores de las leyes, de la razón, de la necesidad; la mujer conoce la original contingencia del hombre y la necesidad en la que él cree, por eso en los labios de la Virgen se refleja una misteriosa ironía junto a una flexible generosidad:

"Elle a enfanté dans la douleur, elle a soignée les blesures des mâles, elle allaite le nouveau né et ensevelit les morts; elle connaît de l'homme tout ce qui brime son orgueil et humilie sa volonté"(")

Su poder sobre los hombres viene de que les invita cariñosamente a ser conscientes de su auténtica condición. Si la poesía pretende captar lo que existe

⁴⁴ Ibid., pág. 289.

más allá de la prosa cotidiana, la mujer es una realidad eminentemente poética porque en ella el hombre proyecta todo lo que no decide ser. Encarna los sueños. Y los sueños son, para el hombre, lo más íntimo y extraño; lo que no quiere, lo que no hace, aquello hacia lo que aspira y que no sabe alcanzar. La mujer, que es la *Otra* misteriosa, la profunda inmanencia y la lejana transcendencia, le prestará sus rasgos.

Y siendo la sustancia misma de sus actividades poéticas, se comprende que la mujer aparezca como su inspiradora. Las Musas son mujeres. Son las mediadoras entre el creador y las fuentes de la inspiración poética. Por eso será a través de la mujer, cuyo espíritu está profundamente anclado en la naturaleza, como el hombre sondeará los abismos del silencio y de la noche fecunda. Pero la Musa no crea nada por sí misma; no es más que una Sibila cultivada que se ha hecho dócil sirvienta de un amo. El hombre quiere alcanzar, sin ayuda de sus semejantes, los fines que ha inventado. Pero la opinión de otro hombre podría ser inoportuna. De modo que imagina que la mujer le habla en nombre de otros valores, en nombre de una sabiduría que él no pretende poseer, más instintiva que la suya, más inmediatamente entroncada en lo real. Lo que Egeria transmitía a Numa eran "intuiciones"; el hombre consulta a la mujer como consultaría a los astros. Aspasia y Mme de Maintenon -dice Beauvoir- todavía harían carrera hoy. Y, en nota, agrega: "Il va sans dire qu'elles manifestent en vérité des qualités intellectuelles parfaitement identiques à celles des hommes". En suma, que al hombre le gusta proyectar en la mujer el asentimiento a sus propias decisiones y fantasías. Ella es una intermediaria entre él y él mismo que acepta su papel sin rechistar.

Otra función que el hombre adjudica a la mujer es la de **medida de los valores**. Ya que ella es el fin de las actividades masculinas y la fuente de sus decisiones, es bastante coherente que le adjudique la función de juez privilegiado de sus hazañas. De modo que el hombre no solamente necesita alguien *Otro* para poseerlo sino también para ser confirmado. Buscar la confirmación de los hombres, que son sus semejantes, implicaría una tensión constante. Por eso prefiere que una mirada externa confiera a su vida, a sus proyectos y a él mismo un valor absoluto. La mirada de Dios es muy lejana, queda oculta y le inquieta. Así que concede a la mujer esta divina tarea. Ella, que está junto a él y dominada por él, no le plantea valores extraños y, por otra parte, distinta a

él, exterior a su mundo, puede percibir con objetividad lo que él hace. Así que es ella, en cada caso, quien puede indicar la presencia o la ausencia de coraje, de fuerza, de belleza en sus obras.

Junto a las mujeres, el joven se inicia en esa realidad compleja que se llama "la vida". Ellas son los fines privilegiados a los que se destinan el héroe, el aventurero, el individualista. En la Antigüedad, Perseo libera a Andrómeda, Orfeo busca a Eurídice en los infiernos y Troya combate por guardar a la bella Helena. La gran proeza de todas las novelas de caballería es liberar a princesas cautivas. ¿Qué haría el Príncipe Encantado si no despertase a la Bella Durmiente, si no colmase con sus dones a Piel de Asno? El hombre rico necesita dar, su riqueza es inútil si no tiene a quien donarla. El mito de Cenicienta florece sobre todo en países prósperos, tiene más fuerza en América, porque allí los hombres están más agobiados por su riqueza. ¿Cómo iban a gastar el dinero que han empleado toda su vida en ganar si no lo dedicaran a una mujer? Orson Welles ha encarnado en *Citizen Kane* el imperialismo de esta falsa generosidad: para afirmar su poder, Kane abrumba con sus dones a una obscura cantante y la impone al público como una gran diva. Sin embargo, cuanto más se entusiasma el hombre por empresas difíciles, más se consagra a independizar a la mujer. El ideal del hombre medio occidental es una mujer que soporte libremente su dominación, que no acepte sus ideas sin discusión, pero que ceda a sus razones, que se resista con inteligencia, pero que acabe dejándose convencer. Lo que, en todo caso, pide a la mujer es que sea, fuera de él, todo lo que no puede encontrar en él, porque el interior del existente es nada y, para alcanzarse, necesita proyectarse en un objeto. La mujer es, para él, la recompensa suprema porque es, bajo forma diferente, su propia apoteosis. Y además puede poseerla carnalmente. Así, uniéndose a esa Otra que ha hecho suya, espera alcanzarse a sí mismo.

"Trésor, proie, jeu et risque, muse, guide, juge, médiatrice, miroir, la femme est l'Autre dans lequel le sujet se dépasse sans être limité, qui s'oppose à lui sans le nier; elle est l'Autre qui se laisse annexer sans cesser d'être l'Autre.(...) elle est si nécessaire à la joie

de l'homme et à son triomphe qu'on peut dire que si elle n'existait pas, les hommes l'auraient inventée".⁽⁴⁵⁾

Y lo cierto es que ellos la han inventado. Como decía Nietzsche en *El crepúsculo de los ídolos*: "El varón ha creado a la mujer -pero ¿de qué? De una costilla de su Dios-, de su ideal".⁽⁴⁶⁾

Pero existen también sin su invención. Por ello las mujeres son, al mismo tiempo que la encarnación de los sueños del hombre, su fracaso. No hay figura de mujer que no engendre su inversa. Ella es Vida y Muerte, Naturaleza y Artificio, Luz y Noche. Bajo cualquier aspecto en que la consideremos, encontraremos la misma oscilación, porque lo inesencial conduce necesariamente a lo esencial, aclara Beauvoir, *more* hegeliano, remitiéndonos al comienzo de su planteamiento sobre la esencial ambigüedad de los mitos.

Kierkegaard escribió que por la mujer entra lo ideal en la, vida, que el hombre sin ella no sería nada, que muchos hombres han llegado a ser genios gracias a una joven mujer... pero ninguno de ellos por la joven de quien obtuvieron la mano. ¿Por qué? Porque hay que mantener la distancia. "Una mujer -sigue Kierkegaard- nos hace finitos si tenemos una relación positiva con ella, pero nos hace infinitos si mantenemos una relación negativa" -esto es, abstracta, ideal, a distancia-, como la que él mantuvo con Regina Olsen. De modo que, inspiradora sí, pero a distancia; de lo contrario, nos devora. La ambivalencia del hombre ante la mujer refleja el temor hacia eso *Otro* desconocido que, al mismo tiempo, le atrae y le lleva por encima de sí mismo, le hace trascenderse.

"C'est en refusant d'épouser sa fiancée que Kierkegaard estime avoir établi avec la femme le seul rapport valable. Et il a raison en ce sens que le mythe de la femme posée comme Autre infini entraîne aussitôt son contraire".⁽⁴⁷⁾

⁴⁵ Ibid., pág. 295.

⁴⁶ Op. cit. Sentencias y flechas, n.º 13. Citado por Beauvoir en nota. Ibid., pág. 295.

⁴⁷ Ibid., pág. 296.

Precisamente porque es un Infinito falso, un Ideal carente de verdad, se descubre la mujer como finitud y mediocridad y, por eso mismo, como mentira. El hombre ha conseguido someter a la mujer pero, en la medida en que lo ha hecho, la ha despojado de lo que hacía tal posesión deseable. La magia de la mujer integrada en la familia y en la sociedad, más que transfigurarla, se disipa; reducida a la condición de sierva, ya no es aquella presa sin domar que encarnaba todos los tesoros de la naturaleza. Desde la época del amor cortés, es un lugar común que el matrimonio mata el amor. Y es que el erotismo implica una reivindicación del instante contra el tiempo, del individuo contra la colectividad, de la separación contra la comunicación y es rebelde a las reglas, hostil a la sociedad.

Tristán es la epopeya del adulterio. Y la época en que se crea de nuevo el mito de la mujer -comienzo del XIX- es aquella en que el adulterio se hace tema literario. El adulterio no puede desaparecer mientras exista el matrimonio, pues la función del matrimonio es, de algún modo, *inmunizar* al hombre contra su mujer mientras las demás mujeres conservan a sus ojos un misterioso atractivo que las hace, irremediablemente, blanco de sus miradas. Y las mujeres se hacen cómplices de esta situación, pues se rebelan contra un orden que pretende privarlas de todas sus armas. En efecto, el hombre, para arrancar a la mujer de la Naturaleza, la ha elevado al nivel de persona humana, la ha tenido que dotar de cierta libertad. Pero la libertad es, justamente, lo que escapa a la servidumbre y, si se da la libertad a un ser dotado de poderes maléficos, se hace peligroso. Tanto más peligrosa se hace la mujer cuanto la acción del hombre por someterla se ha quedado a mitad de camino: la ha aceptado en su mundo masculino, la ha convertido en sierva, frustrando su transcendencia, de modo que la libertad que le ha dado no puede ejercerla sino negativamente. Así que la mujer se emplea a fondo en no asumir como libertad; si sólo es libre siendo cautiva, renuncia a ese privilegio humano para recobrar su potencia de objeto natural: por el día ejerce el papel de sierva, por la noche se transforma; se desliza de nuevo en su piel de sirena, huye montada en una escoba a celebrar ceremonias satánicas. A veces, ejerce la magia sobre su propio marido, aunque lo más prudente es ocultar esas metamorfosis a su amo; por eso prefiere, como presa, a los extraños que no tienen derechos sobre ella y para quienes sigue siendo planta, fuente, estrella, hechicera; en definitiva, está abocada a la infidelidad porque es la única faz de su libertad. Es infiel incluso al margen de sus deseos, pero con

frecuencia se hace cómplice de esta fatalidad porque solamente en la mentira y el adulterio puede probar que no es el objeto de nadie y así desmentir las pretensiones del macho. Por eso también los celos del hombre están prontos a aparecer; se puede sospechar de la mujer sin razón alguna, según vemos en las leyendas; se la puede condenar a la mínima sospecha, como a Genoveva de Brabante y a Desdémona. El hombre no tiene que demostrar las faltas de ella, pero la mujer sí tiene que probar su inocencia.

Si en las sociedades primitivas el sexo masculino era laico mientras el femenino estaba cargado de virtudes religiosas y mágicas -señala Beauvoir-, en las sociedades modernas la falta del hombre no es más que un leve despropósito; se la considera con indulgencia e incluso, si desobedece a las leyes de la comunidad, continúa perteneciendo a ella. Por el contrario, si la mujer se aleja de la sociedad, vuelve a la Naturaleza y al demonio, desencadena en la colectividad fuerzas incontrolables y males sin cuento.

En el momento en que la mujer es libre, no tiene otro destino que el que libremente se cree. Entonces la relación entre los sexos es una relación de lucha. Ella se convierte en la semejante del hombre; al hombre ella le parece tan temible como en los tiempos en que era, frente a él, la extraña Naturaleza. La hembra nutricia, atenta, paciente, se convierte en fiera ávida y devoradora. La mala mujer hunde sus raíces en la Tierra, en la Vida; pero la tierra es una fosa; la vida, un despiadado combate. El mito de la abeja laboriosa es sustituido por el de la mantis religiosa. La misma dialéctica hace del objeto erótico una negra maga; de la sierva, una traidora; de Cenicienta, una ogresa. Es el precio que paga el hombre por haberse erigido con mala fe como el único esencial.

Con todo, el atractivo por ese lado negativo y temible de las mujeres es una constante en la literatura masculina. La expresión "mujer perdida" suscita ecos estremecedores; muchos hombres fantasean con perderse, porque no es fácil alcanzar el mal a través de una figura positiva. Pensar directamente en lo demoníaco asusta demasiado; pero la mujer permite adentrarse en ello sin grandes riesgos: está al margen del mundo masculino y sus actos no tienen grandes consecuencias. Sin embargo, es un ser humano y, a través de ella, uno se puede rebelar contra las leyes humanas. De Musset a Georges Bataille los mayores y más

fascinantes decarríos consisten -señala Beauvoir- en tratar con "mujeres de la vida".

Y continúa diciendo que es asunto de la psicología y, en especial del psicoanálisis, el descubrir por qué a un individuo le atrae tal o cual aspecto del mito y por qué lo encarna para él tal o cual mujer concreta. Pues es claro que en todos los complejos, las obsesiones, las psicosis está implicado este mito. Concretamente muchas neurosis tienen su origen en una fascinación por lo prohibido; ahora bien, tal fascinación sólo se da si los tabúes han sido previamente constituidos, la presión social exterior no es suficiente para explicarlos. Dicho en otras palabras, las prohibiciones sociales no son simples convenciones, tienen -entre otros significados- un sentido ontológico que cada individuo vive según su peculiar idiosincrasia. Toma Beauvoir el complejo de Edipo como ejemplo ilustrativo de esta interpretación diciendo que se le suele considerar como producto de una lucha entre tendencias instintivas y consignas sociales pero que, en primer término, es un conflicto interior del propio sujeto. En efecto, el vínculo del niño al seno materno es, primero, vínculo a la Vida bajo su forma más inmediata, en su generalidad y en su inmanencia; el rechazo al destete es el rechazo al abandono a que se ve condenado el individuo desde el momento en que es separado del Todo. Y es a partir de allí, a medida que se individualiza y la separación se va haciendo mayor, cuando se puede calificar de "sexual" el apego que guarda hacia la carne materna desde entonces separada de la suya; queda así su sensualidad mediatizada, se hace transcendencia hacia un objeto externo. Cuanto más rápida y decididamente se asume el niño como sujeto, más inoportuno se le hace el lazo carnal que se opone a su autonomía. Entonces es cuando evita las caricias y cuando la autoridad de la madre, los derechos que tiene sobre él e incluso su propia presencia le inspiran una especie de vergüenza. Sobre todo le parece obsceno descubrirla como carne y el horror que le inspira su propio padre, o un segundo marido de la madre, está motivado más que por celos por el escándalo que le produce. Todo lo que le recuerde que su madre es un ser carnal le recuerda su propio nacimiento, el suceso más detestado en ese momento. No se crea que primero el hijo desea ingenuamente acostarse con su madre y que las defensas exteriores se interponen contra tal deseo y le oprimen; por el contrario, el deseo surge a causa de esa defensa que se ha formado en su interior. La reacción contra la prohibición es lo más normal y lo más general. Y tal prohibición no viene, como se supone, de una consigna

social que enmascararía sus deseos instintivos. Antes bien, el respeto es la sublimación de una repulsión originaria consistente en que el joven rechaza ver a su madre como carne⁴⁸). Y por eso la transfigura, la asimila a una de esas imágenes de mujer santificada que la sociedad le propone. Y así contribuye a fortificar la figura ideal de la Madre que servirá de modelo a las generaciones siguientes. El adolescente que ha deseado sensualmente a su madre puede haber deseado en ella a la mujer en general y más tarde su ardoroso temperamento encontrará el equilibrio junto a cualquier mujer, sin nostalgia incestuosa alguna. Por el contrario, el joven que ha sentido por su madre un tierno respeto platónico deseará que su mujer participe de la pureza materna.

Es conocida la importancia que la sexualidad -es decir, la mujer- tiene en la conducta tanto normal como patológica. En ocasiones se feminizan objetos, otras incluso -ya que la mujer es, en gran medida una invención del hombre- se feminiza el cuerpo masculino, como entre las parejas de pederastas que, como es sabido, mantienen la diferenciación de roles sexuales. Pero, de ordinario se busca la mujer en seres femeninos. Es por ella y a través de lo que en ella hay de mejor y de peor como el hombre hace el aprendizaje de la felicidad, del sufrimiento, del vicio, de la virtud, del deseo, de la renuncia, de la dedicación, de la tiranía y, en suma, de sí mismo.

Por eso la mujer tiene una doble faz; es todo aquello a lo que el hombre tiende y todo aquello que el hombre no alcanza. Es la sabia mediadora entre la Naturaleza propicia al hombre, y es la tentación de la Naturaleza indomable contra toda cordura. Encarna todos los valores morales del Bien al Mal y sus contrarios; es la sustancia de la acción y el obstáculo; representa el dominio del hombre sobre el mundo y su fracaso; es la fuente de toda reflexión del hombre sobre su existencia. Sin embargo se dedica a desorientarlo, lo conduce al silencio y a la muerte. La mujer es su sirvienta y su compañera; él espera que sea también su público y su juez, que le confirme en su ser. Pero ella lo desacredita con su indiferencia. El proyecta en ella todos sus deseos, sus temores, sus amores y sus odios; se busca todo entero en ella y ella es el Todo.

⁴⁸ Esta misma interpretación es la de Deleuze. Cfr. G. DELEUZE y F. GUATTARI: El Anti-Edipo, Barcelona, Paidós, 1985.

Pero ella es el Todo en el modo de lo inesencial: es todo lo *Otro*. Y, como otra, es también diferente de sí misma, distinta de lo que se espera de ella.

"Etant tout elle n'est jamais ceci justement qu'elle devait être; elle est perpétuelle déception, la déception même de l'existence qui ne réussit jamais à s'atteindre ni à se réconcilier avec la totalité des existants".⁽⁴⁹⁾

A través de esta minucioso desmontaje de los mitos, Beauvoir nos ratifica que la condición de la mujer ha consistido siempre en estar sometida, como *Otra*, al hombre, quien se ha pensado como el *Mismo*. Lo que nos revelaban las ciencias naturales y humanas, nos lo confirman la literatura, los sueños y las fantasías de los hombres, a través de los cuales se nos descubre cómo la mujer siempre ha estado sometida al hombre. Los análisis de Beauvoir proceden por estratos: considera como un estrato inferior los mitos anteriores al patriarcado, los más antiguos, gestados antes de la Edad del metal; luego los gestados desde la época del patriarcado⁽⁵⁰⁾. De unos y otros quedan vestigios en la sociedad moderna, donde se reformulan en claves un poco diferentes. Pero los temas perduran. Por eso, un mismo tema, como el de la mujer-naturaleza, o el del horror a la sangre como elemento en el que se concentra el poder femenino, o el de la madre, tiene diferentes formulaciones que se van analizando sucesivamente. Por eso mismo, los análisis no se suceden linealmente, sino en espiral; se repiten los temas; se observa la analogía entre unas formulaciones y otras; pero se recoge también la diferencia. Su estilo discursivo se desarrolla en zig-zag y tanto en las descripciones como en los análisis -especialmente en éstos- su lenguaje está cargado de ironía. Cada descripción va acompañada de su explicación analítica que siempre nos confirma la misma tesis: la marginación de la mujer del reino masculino, que es el único reino humano; su sometimiento a las reglas que le impone el varón; su estatuto de *Otra* sin reciprocidad con el *Mismo*.

⁴⁹ Loc. cit. pág. 310.

⁵⁰ Aquel patriarcadoes sinónimo detransmisión de los mitos por vía patrilineal.

3. La síntesis progresiva en Le Deuxième Sexe.

Hemos descrito en el párrafo anterior los elementos que la ideología masculina pone en juego para construir ese "producto intermedio entre el hombre y el castrado" que es la mujer para los hombres.

Ahora, en la segunda fase del método, que ocupa todo el tomo II de su ensayo, reconstruye Beauvoir la manera como las mujeres viven su condición de tales a partir de esta peculiar forma de ser que han hecho de ellas los hombres. Este es el punto de partida, y no podía ser otro, tratándose como se trata de esa parte del género humano que nunca ha actuado como sujeto de pleno derecho, que no ha tenido ocasión de ejercer su transcendencia sino vicariamente, parasitariamente, siempre en función del único ser que la vive plenamente: el hombre.

El problema de la mujer es que su ser-en-el-mundo es un ser *otro* y que precisamente por ser otro que *el mismo*, el hombre, se encuentra, de entrada, mutilada como ser humano, no es plenamente sujeto; se reconoce a sí misma antes que como sujeto, como objeto. "Sabe" lo que ella es a través de lo que el hombre la hace ser. Es, como lo expresa Sartre citando a Beauvoir: "objet pour l'autre et pour elle-même avant d'être sujet".⁵¹ Y tiene que hacer, por tanto, su aprendizaje del mundo por "ideología interpuesta"; descubriendo que su ser no es el ser que los otros -los hombres- pretenden que es. Lo cual supone, con respecto al hombre, una notable desventaja.

En el capítulo anterior hemos recorrido el texto en el que Beauvoir atiende a la psicología de las mujeres. Ahora nos limitaremos a señalar los momentos fundamentales de la **experiencia vivida** -que da subtítulo a este tomo II- en los que la mujer se descubre como ser de segundo rango y los conflictos que ello arrastra.

Partiendo de la afirmación con que se abre este segundo volumen -"On ne naît pas femme, on le devient"- vamos a señalar cuáles son las vivencias de la

⁵¹ En Saint Genet, comédien et martyr. Oeuvres complètes de Jean Genet. Gallimard, NRF, Paris, 1952. Tome I, Livre I, pag. 48.

mujer en este marco socio-histórico e ideológico que le han impuesto los hombres. La educación diferencial se pone en juego desde los primeros momentos de su formación, esto es, desde su infancia.

Mucho antes de que aparezca el pensamiento reflexivo -porque "il n'est pas besoin de penser une situation pour l'exister"- , desde el momento del destete y la "fase del espejo", comienza el proceso de diferenciación, proceso que Beauvoir reconstruye, desde el punto de vista psicológico, siguiendo las teorías psicoanalíticas, hasta la fase del Edipo; pero ya en esos tempranos estadios introduce mediaciones desde la filosofía existencial. Por ejemplo, cuando observa que a las niñas se les cultiva especialmente la afectividad -en vez de señalar, como la psicología al uso e incluso el psicoanálisis, que las niñas son más afectivas- y se les cultiva el narcisismo, poniéndoles una muñeca entre las manos que venga a ser, *mutatis mutandis* lo que el pene es para los niños.

"Jeux et rêves orientent la fillette vers la passivité; mais elle est un être humain avant que de devenir une femme; et déjà elle sait que s'accepter comme femme c'est se démettre et se mutiler".⁽⁵²⁾

La mujer pasa por la extraña experiencia de que, como individuo, se siente sujeto, con su autonomía y su transcendencia. Y, sin embargo, descubre en sí la inferioridad al hacer el aprendizaje del mundo. Dicho en términos existencialistas, mientras al varón su ser-para-otro le incita a afirmarse como ser para-sí, a la mujer su ser-para-otro le invita a alienarse, a negarse como para-sí, a mutilar su transcendencia, a permanecer en la inmanencia. Se le enseña que para gustar a los demás hay que hacerse objeto, renunciar a su autonomía. Se la trata como a una muñeca -primer momento del aprendizaje de la pasividad-; se le niega la libertad. Y así se produce un círculo vicioso consistente en que cuanto menos ejerce la libertad para comprender, captar y descubrir el mundo, menos recursos tiene y menos se atreve a afirmarse como sujeto. Si se le diera confianza, tendría ocasión de mostrar la misma exuberancia vital, la misma curiosidad, el mismo espíritu de iniciativa, y el mismo temple que un chico; pero el medio social se resiste a que las chicas sean tratadas como los niños.

⁵² Ob. cit., II, 1ª parte, cap. I: *Enfance*, pág. 43.

Durante los primeros años, la niña se resigna a su suerte sin demasiada resistencia. Mientras se mueve en el mundo imaginario y simbólico de los juegos, puede compensar la superioridad de los niños con las promesas que encierra su destino femenino; todavía la madre tiene a sus ojos más autoridad que el padre e imagina el mundo como una especie de matriarcado, de modo que, a través de sus muñecas, puede todavía hacer la experiencia de afirmarse como sujeto, cuidándolas como a ella su madre. Lo cual -señala Beauvoir- no tiene nada de instinto materno; es simple imitación por el juego.

Puntualiza que, al comenzar la segunda infancia, la niña descubre la soberanía de la autoridad paterna, soberanía que se ve reforzada por la religión, a cuyos influjos la niña es especialmente abocada porque su educación depende más estrechamente que la de sus hermanos varones de la tutela de la madre. Observa Beauvoir que la religión católica es especialmente reforzadora de la jerarquía familiar pues, además de que, por supuesto, Dios padre y Cristo son varones, la Virgen María se proclama "esclava del Señor". También en los países católicos las mujeres son mucho más pasivas, serviles y humildes ante el hombre que en los países protestantes e indica que ello es debido, en gran parte, al culto a la Virgen y también a la confesión, la institución de los conventos de religiosas, etc.

Lo mismo ocurre con la literatura: cuentos y leyendas enseñan a la niña que, para ser feliz, hay que ser amada y, para ser amada, hay que esperar el amor -segundo momento del aprendizaje de la pasividad-. No buscarlo, sino esperarlo: como mujeres, se les adjudica ese papel. En los cuentos, los hombres buscan las aventuras y las mujeres son el trofeo que alcanzan tras la feliz victoria contra dragones, gigantes y otros seres temibles, ante los cuales tienen que desplegar toda su fuerza y astucia. Pero la mujer no tiene que hacer nada. Sólo esperar.

Y continúa la reconstrucción de la experiencia vivida por las niñas deteniéndose en los momentos de rebelión contra su situación. La primera rebelión se produce en la pre-adolescencia, cuando la madre ha perdido ya su prestigio a los ojos de la hija. Esta la ve como un ser pasivo que espera, aguanta, se queja, llora, hace "números". Un ser al que la realidad cotidiana no trae ninguna compensación, ya que cuando se siente víctima, se la desprecia y cuando se pone arpía, se la detesta. Su vida es una repetición continua que

no lleva a ninguna parte; encorsetada en su papel de ama de casa, no hace más que frenar la expansión de la existencia; no es más que obstáculo y negación. Su hija no quiere parecerse a ella. Admira a las mujeres que se han librado de las servidumbres femeninas, como las actrices, las escritoras, las profesoras. Se entrega con entusiasmo a los deportes, al estudio; sube a los árboles, destroza sus vestidos, trata de competir con los chicos; se siente halagada cuando la tratan en pie de igualdad y busca su aprobación.

"Le même mouvement qui, dans les hordes primitives soumet la femme à la suprématie masculine, se traduit en chaque nouvelle initiée par un refus de son sort: en elle la transcendance condamne l'absurdité de l'immanence. Elle s'irrite d'être brimée par les règles de la décence, gênée par ses vêtements, asservie aux soins du ménage, arrêtée de tous ses élans".⁽⁵³⁾

Indica Beauvoir que, sobre este punto, se han hecho muchas encuestas, siempre con el mismo resultado: los chicos contestan que les horrorizaría ser chicas. Casi todas las chicas lamentan no ser chico. Hay una excepción: una escuela suiza mixta, donde unas y otros reciben la misma educación en privilegiadas condiciones de confort. Allí, todos estaban satisfechos con su sexo. De lo cual deduce Beauvoir:

"Assurément, les filles *pourraient* être aussi heureuses que les garçons; mais dans la société actuelle le fait est qu'elles ne le sont pas"⁽⁵⁴⁾

El caso es que, de 10 a 12 años, la mayor parte de las chicas son "chicos frustrados", es decir, niñas que carecen de licencia para ser chicos. Y no sólo lo sufren como una privación y una injusticia, sino que, además, el régimen al que se les condena es insano:

⁵³ Loc. cit. pág. 45.

⁵⁴ Ibid., pág. 45, nota.

"En elles l'exubérance de la vie est barrée, leur vigueur inemployée retombe en nervosité; leurs occupations trop sages n'épuisent pas leur trop-plein d'énergie; elles s'ennuient: par ennui et pour compenser l'infériorité dont elles souffrent, elles s'abandonnent à des rêveries moroses et romanesques".⁽⁵⁵⁾

Es el momento en que la niña descubre que, por ser mujer, miles de aventuras y miles de alegrías le están prohibidas. Descubre que ha nacido del lado malo. Sabe cual es su destino: convertirse en esposa, luego en madre, más tarde en abuela; llevar una casa exactamente como la lleva su madre y cuidar de sus hijos como han cuidado de ella. A los 12 años ya está escrita su historia, una historia que irá descubriendo día tras día sin hacerla ninguno. Siente curiosidad, pero también terror cuando piensa en una vida cuyas etapas están previstas de antemano y hacia la cual se encamina irremediabilmente.

Explica Beauvoir la preocupación por la sexualidad que aparece en la niña tan tempranamente, incluso antes de la segunda infancia, por el descubrimiento que va haciendo de lo programado de su destino. La segunda rebelión contra su situación consiste en rechazar ese destino negándose a admitir la cruda realidad de los hechos; esto es, la función de la mujer en la gestación, su relación sexual con el hombre y los momentos concretos que ha de atravesar en su historia futura. Se produce en la niña un fenómeno tan doloroso como el destete; no ahora por la separación física de la madre; ahora lo que sucede es que el universo protector se hunde. Se encuentra sin techo, abandonada, absolutamente sola ante un futuro oscuro. Y lo que aumenta la angustia de la chiquilla es que no consigue discernir los contornos de la equívoca maldición que pesa sobre ella.

Piensa Beauvoir que por muy coherentemente que se explique, por muy buena voluntad que se ponga en ello, no se puede expresar con palabras la experiencia erótica; hay que vivirla para comprenderla. Considera esta etapa de la pre-pubertad como una fase que hay que atravesar y, desde luego, indica que, aunque los adultos, para quitar miedo al niño/a, le aseguren que no es tan terrible, tampoco servirá de nada. Poco tiempo después llega el momento en que se produce la metamorfosis de la pubertad:

⁵⁵ Ibid., pág. 46.

"La fillette n'en connaît pas elle-même le sens, mais elle se rend compte que, dans ses rapports avec le monde et avec son propre corps, quelque chose est en train de changer subtilement: elle est sensible à de contacts, à des goûts, à des odeurs qui la laissent naguère indifférente; il passe dans sa tête des images baroques; dans les glaces elle se reconnaît mal; elle se sent "drôle"; les choses ont un air "drôle".⁽⁵⁶⁾

Describe, a continuación, la vivencia de la pubertad, período mucho más turbulento para las chicas que para los chicos. Ellas se sienten arrastradas en esta fase de su desarrollo por un ciclo vital que desborda su propia existencia. Sienten que no dominan su cuerpo, que son blanco de todas las miradas, que son captadas como un objeto por los demás. Aporta, como ilustración, relatos clínicos de la obra de Stekel *La mujer frígida*, de Helen Deutsch: *La psicología de la mujer* y de Liepmann: *Juventud y sexualidad*, donde se observa, que, por lo general, lo que más desorienta a las jóvenes púberes es la actitud de su propia madre que suele no informarles de antemano sobre la menstruación y, cuando llega el momento, enfadarse porque han manchado la cama y/o darse por enterada con indiferencia.

Las diferencias entre pubertad femenina y masculina son claramente desventajosas para las chicas. También los chicos, en la época de la pubertad sienten su cuerpo como una presencia embarazosa. Pero, como desde la infancia están orgullosos de su virilidad, se enorgullecen entre ellos de esos cambios fisiológicos. También la metamorfosis de convertirse en adultos les intimida, pero acceden con alegría a la dignidad de los varones.

Sin embargo, la chica, para convertirse en mujer, tiene que confinarse en los límites que le impone su feminidad. El pene ocupa un lugar privilegiado porque el contexto social se lo atribuye; sin embargo, ese mismo contexto hace de la menstruación una maldición. El uno simboliza la virilidad; la otra simboliza la feminidad. Pero como feminidad significa alteridad e inferioridad, su revelación es acogida con menosprecio.

⁵⁶ Ibid., pág. 55.

Cuando llega la juventud, la suerte está echada para la mujer. Es el momento de buscar al *Otro* en la figura del hombre, esto es, de empezar a cumplir el destino para el que ha sido preparada fisiológica y socialmente. En la reconstrucción progresiva de esta experiencia, pone Beauvoir en juego elementos ontológicos, sociales e históricos. Muestra que la disimetría de su encuentro con el *Otro*, con el hombre, no tiene ninguna justificación, ni biológica, ni fisiológica. Los condicionantes de poseer menor fuerza física y estar más sujeta a las servidumbres fisiológicas que el varón no son tampoco determinantes y, por tanto, no constituyen razón suficiente para justificar la dependencia de la mujer. Son solamente condicionantes que, en el marco de la ideología patriarcal, refuerzan, durante la pubertad y la juventud, la pasividad en la mujer. Pero, justamente, la actitud pasiva y el sentimiento de derrota que siente la adolescente y la joven ante su homólogo masculino es debida a que ella no se piensa como responsable de su futuro. Y no se piensa tal porque se le ha hecho crecer en la ideología de que no lo es; de que el macho es quien lleva el timón, toma la iniciativa y elige mujer.

Si, en el desarrollo de su erotismo, se produce en la joven un conflicto entre su narcisismo y su experiencia sexual; si, como hemos señalado en el capítulo anterior, se produce en algunas jóvenes un sado-masoquismo indudablemente relacionado con la mala fe, ello es debido a las condiciones de *Otra* inesencial que le impone la sociedad. Si, durante la adolescencia y la juventud, la mujer adopta conductas que muestran cierto desequilibrio psíquico, es porque está atrapada en una situación que no le permite tomar iniciativa alguna.

"C'est une pénible condition que de se savoir passive et dépendante à l'âge de l'espoir et de l'ambition, à l'âge où s'exalte la volonté de vivre et de prendre une place sur terre; c'est dans cet âge conquérant que la femme apprend qu'aucune conquête ne lui est permise, qu'elle doit se renier, que son avenir dépend du bon plaisir des hommes".⁽⁵⁷⁾

Por tanto, esas conductas falsas, mentirosas, están condicionadas por la opacidad de la situación que la reduce a no ser nada y a no hacer nada.

⁵⁷ Ibid., pág. 117.

"Si l'avenir l'effraie, le présent ne la satisfait pas; elle hésite à devenir femme (...). Elle s'occupe mais elle ne fait rien: parce qu'elle ne fait rien, elle n'est rien. C'est par de comédies et de mystifications qu'elle s'efforce de combler ce vide. On lui reproche souvent d'être sournoise, menteuse, et de faire des "histoires". Le fait est qu'elle est vouée au secret et au mensonge".⁽⁵⁸⁾

En cuanto a la vivencia de la sexualidad -cuestión que hemos tratado desde el punto de vista psicológico en el capítulo anterior-, Beauvoir la reconstruye poniendo en juego las mediaciones que operan desde la biología, la antropología, la psicología y la cultura. Partiendo de la observación y demostración de que la sexualidad de la joven implica, no una continuidad con el pasado -como es el caso de los varones-, sino una ruptura, tanto desde el punto de vista biológico como del social y psicológico, expone a continuación las razones por las que el erotismo pasivo de la mujer no significa pasividad. Muestra la servidumbre de la mujer en el terreno erótico, desde el punto de vista anatómico -"la jeune fille a besoin de l'homme pour que son propre corps lui soit révélé: sa dépendance est beaucoup plus profonde"⁽⁵⁹⁾-, y hace finas observaciones sobre el pudor femenino relacionando la ontología con la anatomía y las costumbres: el cuerpo, la carne existe para la mirada del otro, hombre o mujer, como la absurda contingencia de la facticidad y, sin embargo, es *si misma* por más que se le quiera impedir que exista para otro, por más que se la quiera negar. Los hombres, por el hecho de que desempeñan el *rol* agresivo, soportan mucho peor el ser mirados, -algunos dicen no soportar mostrarse desnudos ante una mujer si no es en erección, cuando el sexo se hace activo y expresa la subjetividad-. A la mujer, sin embargo, no le es dado manifestar la voluntad a través de la carne; si no la oculta, la libra sin defensa a la mirada del otro.

Sigue una explicación de la diferencia entre el erotismo femenino y masculino desde los puntos de vista biológico, psicológico y ontológico, a través de la cual se pone de manifiesto que los condicionamientos culturales de la sociedad contribuyen a reforzar la alienación de la mujer en lo otro inesencial.

⁵⁸ Ibid., pág. 114.

⁵⁹ Ibid., pág. 140.

Finalmente, pone en cuestión, como ya tuvimos ocasión de exponer, desde la filosofía existencial, las teorías psicoanalíticas sobre el masoquismo femenino mostrando que el masoquismo no es la manifestación del erotismo femenino normal sino solamente una manifestación frecuente del erotismo femenino en una sociedad donde hay lucha de sexos y no igualdad entre los sexos. Y concluye diciendo que mientras a la mujer se le adjudique la pasividad, el papel pasivo, siempre estará frustrada como individuo.

Dedica un capítulo al estudio de la mujer lesbiana. Confrontando las teorías psicológicas al uso -principalmente las psicoanalíticas- con el punto de vista existencial avanza una teoría absolutamente novedosa en su tiempo, en la que encontramos expresadas las principales reivindicaciones que hoy plantean los colectivos lesbianos.

Para Beauvoir el lesbianismo es una manera de vivirse en el mundo, una tentativa de la mujer por conciliar su autonomía con la pasividad de su cuerpo. El desarrollo del erotismo femenino constituye una "historia" psicológica que incluye factores fisiológicos, pero que depende de la actitud global del sujeto ante la existencia.

Polemiza con Marañón⁶⁰) y su teoría de la jerarquía sexual. Según esta teoría, la sexualidad, que tiene un sentido único, en el hombre adquiere su forma plena y en la mujer se queda a medio camino; pero la lesbiana poseería una *libido* tan rica como la del varón, por lo cual es un tipo "superior". Beauvoir afirma que la sexualidad femenina tiene una estructura original y que :

"l'idée de hiérarchiser les libidos mâle et femelle est absurde; le choix de l'objet sexuel ne dépend aucunement de la quantité d'énergie dont la femme disposerait"⁶¹)

Al psicoanálisis le reconoce el mérito de haber visto en la inversión un fenómeno psíquico, no orgánico, pero le objeta el que lo entienda determinado

⁶⁰ En su obra, citada en el capítulo anterior, La evolución de la sexualidad y los estados intersexuales.

⁶¹ Ibid., 1ª parte, cap. IV, pág. 172.

por causas exteriores -en la línea de sus reproches al "mecanicismo" de esta escuela -y le critica también el considerarlo una forma inacabada de la sexualidad. Porque, dice, la homosexualidad puede ser, para la mujer, una forma de huir de su condición o una manera de asumirla. El gran error de los psicoanalistas es que, por su conformismo moralizante, no la contemplan nunca más que como una actitud inauténtica.

Su tesis es que la mujer es un existente a quien se pide que se haga objeto; como sujeto tiene una sexualidad agresiva que no se sacia en el cuerpo masculino, de lo cual se derivan conflictos que su erotismo debe superar. Se considera normal el sistema según el cual se la libra como presa a un macho que le devuelve su soberanía haciéndole un hijo; pero tal "naturalismo" está guiado por un interés social más o menos asimilado, ya que la propia heterosexualidad permite otras soluciones. Mientras que la homosexualidad de la mujer es una tentativa, entre otras, por conciliar su autonomía con la pasividad de su cuerpo.

Sigue la discusión con el psicoanálisis, desde el enfoque existencial, en los siguientes puntos:

1º) La tipología lesbiana "femenina"/ lesbiana "viril" reposa sobre el equívoco, sostenido por los psicoanalistas, de que lo auténtico en la mujer es lo "femenino"; esto es, el equívoco de moverse en las categorías "masculino"/ "femenino" que son una trampa cultural, pues como ya ha mostrado en esta misma obra, el hombre representa el polo positivo y el neutro; la mujer, sólo el negativo. Así que, cada vez que la mujer se comporta como ser humano, se dice que se identifica con el macho. El malentendido consiste en pensar que es "natural", para el ser humano femenino, hacer de sí una mujer "femenina" cuando la mujer es un producto artificial que la civilización fabrica como antaño se fabricaba el castrado.

2º) La fijación a la madre no basta para explicar la inversión. La inversión puede ser elegida por otros motivos. La mujer puede presentir o descubrir, a través de experiencias completas o esbozadas, que no sacará placer de las relaciones heterosexuales; que sólo otra mujer puede

llenarla. En especial esto es así para la mujer que rinde culto a su feminidad; la que es narcisista.

3º) Tampoco el rechazo a hacerse objeto es siempre motivo en la mujer para llegar a la homosexualidad. Porque consentir en metamorfosearse en ser pasivo no es renunciar a toda reivindicación subjetiva; al contrario, espera así alcanzarse bajo la figura del *en-sí*, pero lo busca tratando de captarse en su alteridad. Puesto que en la soledad no consigue desdoblarse: "Qu'elle caresse sa poitrine, elle ne sait comment ses seins se révéleraient à une main étrangère, ni comment sous la main étrangère ils se sentiraient vivre (...) C'est seulement quand ses doigts modèlent le corps d'une femme dont les doigts modèlent son corps que le miracle du miroir s'achève"⁶²). Y un hombre puede descubrirle la existencia *para-sí* de su carne, pero no lo que ella es *para-otro*. El amor entre hombre y mujer es un acto en el que cada cual, arrancado de sí mismo, se hace otro; pero la narcisista difícilmente reconoce sus encantos en el sexo erecto del varón. Entre mujeres el amor es contemplación; en una reciprocidad simétrica cada una es, a la vez, sujeto y objeto, soberana y esclava; la dualidad es complicidad.

4º) Los roles dominación /sumisión se distribuyen en el amor lesbiano de forma poco determinada. Desde el momento en que las compañeras son homólogas, son posibles todo tipo de combinaciones, transposiciones, intercambios y simulaciones. Las relaciones se equilibran en función de las tendencias psicológicas de cada una de las amigas y del conjunto de la situación. Porque lo que da a las mujeres homosexuales un carácter "viril" no es su vida erótica que, por el contrario, las confina en un universo femenino, sino el conjunto de responsabilidades que se ven obligadas a asumir por el hecho de que prescinden de los hombres. Podemos decir que se comportan como los hombres en un mundo sin hombres.

Y termina declarando que, en realidad, la homosexualidad ni es una perversión deliberada, ni una maldición fatal: es una actitud elegida en situación, esto es, motivada y libremente adoptada al mismo tiempo. Ninguno de

⁶² Loc. cit., pág. 183

los factores que en esta elección asume el sujeto -psicológicos, sociales, fisiológicos- es determinante, aunque todos contribuyen a explicarla. La homosexualidad es, para la mujer, una manera de resolver los problemas planteados por su condición en general y por su situación erótica en particular. Como cualquier conducta humana puede acarrear mentiras, comedias, desequilibrios, fracasos o, por el contrario, ser fuente de experiencias fecundas, según sea vivida en la mala fe, la pereza y la inautenticidad o en la lucidez, la generosidad y la libertad.

El siguiente capítulo, que inicia la segunda parte de este volumen, titulada **Situation**, trata sobre **la mujer casada** y es lógico que así sea pues casada es la situación más común de la mujer adulta en nuestra sociedad. Cuando escribe Beauvoir -y las cosas han cambiado poco- la mayor parte de las mujeres están casadas, lo han estado o se preparan para ello. Además, los otros estados se nombran en relación con el matrimonio: soltera, viuda.

En este tipo de unión, los papeles del hombre y de la mujer están bien delimitados. A él le toca la transcendencia, a ella la inmanencia: cuidado de la casa y mantenimiento de la especie. Este reparto de papeles es nefasto para la mujer. Beauvoir pone en juego el enfoque socio-histórico y filosófico para reconstruir el marco en que se inserta esta institución que encuadra las relaciones humanas más universales, las de hombre/mujer.

Desde este punto de vista, el matrimonio siempre se ha presentado de una manera radicalmente diferente para el hombre y para la mujer. Ambos sexos son necesarios el uno al otro; pero esta necesidad nunca produjo reciprocidad entre ellos. Las mujeres nunca han constituido una casta que estableciese, con la casta de los hombres, intercambios y contratos en pie de igualdad. Socialmente, el hombre es un individuo autónomo y completo, se le considera, en primer término, como productor, y su existencia es justificada por el trabajo que rinde a la colectividad. Ya hemos visto por qué razones el rol reproductor y doméstico, en el cual se arrinconó a la mujer, no le grantizó una dignidad pareja. El hombre necesita de la mujer, pero no recurre a ella para reclamarla, sino a la sociedad de los hombres, que permite a cada uno de sus miembros realizarse como esposo y como padre; la mujer, integrada como esclava o como vasalla en los grupos

familiares dirigidos por padres o hermanos, siempre ha sido *donada* en matrimonio a ciertos varones por otros varones.

La libertad de elección de la joven siempre ha sido muy restringida, mientras que el celibato -salvo que tenga carácter sagrado- la rebaja al rango de parásita o de paria; así que el matrimonio es la única justificación de su existencia. Y el matrimonio le exige una doble función: dar hijos a la comunidad y satisfacer las necesidades sexuales de un varón, así como cuidar de su hogar. La carga que le impone la sociedad es considerada como un servicio rendido al esposo el cual, a su vez, debe a la esposa regalos o una renta de viudedad. Mediante este intercambio, la comunidad estima que satisface ante la mujer los servicios que le exige. De modo que, para los dos cónyuges el matrimonio es, a la vez, una carga y un beneficio, sólo que no hay simetría entre sus situaciones; para las chicas el matrimonio es el único medio de estar integradas en la colectividad. Por eso las madres siempre han intentado casarlas. En el siglo XIX, entre la burguesía, casi ni se les consultaba. Eran ofrecidas a los pretendientes a través de entrevistas concertadas de antemano, como lo describe Zola en *Pot-Bouille*. De manera que la joven tiene un papel completamente pasivo: es "dada" en matrimonio o "casada" por sus padres; mientras que el chico "se" casa, "toma" esposa; busca en el matrimonio una expansión de su existencia, pero no el derecho de existir, como ella.

Todavía hoy -dice Beauvoir- la ley y las costumbres confieren al marido gran autoridad, aunque de todas maneras le viene implicada por su posición de productor en la sociedad conyugal: él es quien desborda el interés familiar hacia el social y abre un porvenir cooperando en la edificación del futuro de la colectividad.⁽⁶³⁾

Señala Beauvoir que, hoy todavía, el matrimonio conserva muchos rasgos de su figura tradicional y que se impone mucho más imperiosamente a la joven que al joven. Ella, al mismo tiempo que lo desea, lo teme y eso es ocasión de numerosas neurosis, como lo manifiesta Stekel en su obra *La mujer frígida*. La

⁶³ Aquí encontramos ecos hegelianos. En La fenomenología del Espíritu, la eticidad es algo que se alcanza cuando se supera la forma de vida familiar y aparecen las formas autoconscientes de la vida social, algo que está, naturalmente, referido a los varones, como ya señaló G. Lloyd en el artículo citado en capítulos anteriores. Cfr. Hegel, ob.cit., BB. VI. El Espíritu. A. El Espíritu verdadero, la eticidad. Madrid, F.C.E., págs. 261-269.

mayoría de las chicas se casan "porque hay que casarse", porque les ha llegado la edad. Luego, induce Beauvoir, no es, por lo general, el amor lo que decide el matrimonio.

Freud escribió: "El esposo no es más que un sucedáneo, por así decirlo, del hombre amado, pero nunca él mismo".⁽⁶⁴⁾ Con lo cual coincide Montaigne: "Uno no se casa por sí mismo, sino tanto o más por su posteridad, por su familia"⁽⁶⁵⁾ Y la misma Beauvoir relata que oyó a una piadosa madre de familia enseñar a sus hijas que: "El amor es un sentimiento grosero propio de los hombres y no de mujeres formales" lo cual, indica, es, en forma ingenua, lo mismo que dice Hegel en la Fenomenología⁽⁶⁶⁾, esto es, que para la mujer no se trata de fundar la singularidad de las relaciones con un esposo de su elección sino de justificar, en su generalidad, el ejercicio de sus funciones femeninas.

Después de trazado este marco socio-histórico, pasa a describir las relaciones amor-matrimonio en la experiencia vivida. Primero expone la contradicción entre vivencia del amor y expectativas de la joven desposada, mostrándolo con testimonios literarios, filosóficos e historiales clínicos y centrándose en el momento crucial y decisivo de la noche de bodas.

Luego describe la contradicción amor-matrimonio en dos planos: el del amor físico y el del llamado "amor conyugal". Si el matrimonio ha sido por conveniencia, no hay muchas posibilidades de que surja el amor:

"Réclamer de deux époux liés par des intérêts pratiques, sociaux et moraux que tout au long de leur vie ils se dispensent la volupté est une pure absurdité"⁽⁶⁷⁾

Si existe amor físico antes del matrimonio, o se despierta en la noche de bodas, es difícil que dure toda la vida, como hemos visto en el capítulo

⁶⁴ Citado por Beauvoir en *Ibid.*, pág. 206.

⁶⁵ *Ensayos*. Libro III, cap. V.

⁶⁶ *Loc. cit.* II, VI, *L'Esprit*. A, a), I. Editions de Minuit. Aubier Montaigne, Paris, 1941, pág. 25.

⁶⁷ *Loc. cit.* cap. V, pág. 225.

anterior. Lo que sucede es que se considera como un servicio que los esposos se deben -más frecuentemente, la esposa-; pero esto ya no es amor, sino satisfacción del deseo sexual. Y si no hay deseo, se suscita por las sinuosas vías del vicio, de la fantasía, etc.

El llamado "amor conyugal" es una contradicción en los términos, como ya hemos visto. Y Beauvoir carga el fracaso en la institución, no en las personas. Desenmascara, a continuación, la supuesta felicidad que el matrimonio proporciona a la mujer según la ideología burguesa. ¿Cómo va a ser eso posible si adjudica a los esposos papeles tan dispares: la mujer destinada a encerrarse en el hogar; el marido volcando sus intereses fuera del hogar? Describe cómo la mujer canaliza sus virtualidades en el cuidado y mantenimiento del hogar: allí es donde satisface, en parte, su erotismo, su afectividad y su libertad; pero también donde se producen las neurosis porque es una situación cerrada a la trascendencia. La situación de la mujer como ama de casa lleva a una actitud maniquea que se concentra en la lucha sin fin contra el mal, que es el desorden, la suciedad; y sin progreso nunca porque es una tarea sin fin, atemporal.

Estos análisis -que se basan, por lo demás, en el paradigma del matrimonio burgués fin de siglo y primer tercio del XX- son interesantes por cuanto muestran la situación de marginación -personal, ontológica, social- de la mujer en una institución como ésta. En la medida en que la institución está cambiando ya cuando Beauvoir escribe -como ella misma lo indica- y sigue cambiando ahora, 40 años después, son exagerados. Pero en la medida en que las raíces de la marginación son las mismas -la ideología y la estructura patriarcal- son esclarecedores aún hoy, porque nos muestran la concepción subyacente de una práctica social -para decirlo en términos foucaultianos- que todavía es operativa en muchos niveles.

Sigue con la reconstrucción de la figura de la mujer-madre. La sociedad burguesa pretende que en ella se cumple la vocación natural de la mujer. Pero, dice Beauvoir, la mujer no es sólo fisiología, denunciando así el reduccionismo biológico en el que se la encierra. Pone en juego la mediación del psicoanálisis y de la filosofía existencial para exponer e interpretar las vivencias de la maternidad y niega la existencia de un supuesto instinto materno apoyándose en

testimonios de la literatura y en historiales clínicos (Arthus, Deutsch y Stekel) y afirmando, una vez más, que la conducta de la madre depende de la situación.

Las reconstrucciones de Beauvoir se continúan en las figuras de la **hetaira** y la **prostituta**, sobre las que ya hemos tratado en el capítulo segundo de esta segunda parte, y a las que desenmascara como la "otra cara" de la mujer decente, exigida por la existencia del matrimonio, poniendo de manifiesto las carencias de una institución que exige la existencia de su contraria para mantenerse y utilizando, para ello, las mediaciones de la sociología y de la economía. Hay una diferencia de grado entre prostitución y hetairismo, como ya señalamos en su momento, pero, aún con ello, la hetaira tampoco representa una figura que logre realizarse como transcendencia; depende de la libertad del hombre, a la que se condiciona y a la que trata de captar para su provecho. La hetaira encarna, de la forma más seductora, los mitos masculinos sobre la mujer, ya que es carne y conciencia al mismo tiempo, ídolo también, inspiradora de lo que el hombre desea ser, musa, etc. Pero ya hemos visto que todas estas encarnaciones están al servicio de los deseos del hombre; son instrumentos a través de los cuales él realiza su transcendencia. La filosofía existencial permite comprender la falsedad de esta figura como una encarnación de la mala fe.

Tres figuras que, pretendidamente, justificarían la condición de la mujer en la sociedad patriarcal-burguesa son las de la **narcisita**, la **enamorada** y la **mística** puesto que representan tres modos de búsqueda de la transcendencia; la primera, en la inmanencia; la segunda, en el anodamiento y la servidumbre ante el varón; la tercera en el anonadamiento en Dios. Como ya hemos mostrado en el capítulo segundo de esta Segunda parte, se trata de vías falsas porque en ninguna de ellas se realiza la mujer auténticamente proyectándose mediante una acción positiva en la sociedad humana. Las mediaciones que se ponen en juego para la reconstrucción de estas figuras y su interpretación son las de la psicología y la ética existencial.

Termina el ensayo con una parte prospectiva titulada: "Hacia la liberación", que tiene un solo capítulo y una conclusión. El capítulo es una recopilación, en clave inversa a lo que hemos visto que es la experiencia vivida. Señala las principales vías por las que la mujer ha de encauzar su actividad para conseguir la independencia y lograr, por fin, la plenitud de ser humano.

Las primeras y fundamentales son: la vía legal y la económica. Pero no son las únicas; hay que cambiar también los modelos de conducta social y los valores culturales para lograr la igualdad de condición con el varón; romper con las tradiciones y la educación recibida, a través de las cuales perduran los mismos modelos. Señala también que hay que contar con los *handicaps* propios del sexo femenino⁶⁸): la manera de acceder al mundo no es igual en la mujer que en el hombre porque existen diferencias de tipo físico y psíquico, además del condicionamiento biológico de la maternidad. Pero ya sabemos que estos condicionantes no son determinantes que impidan realizarse a la mujer como ser libre y transcendente. Luego, su inferioridad actual es debida única y exclusivamente a su situación. Y que esta situación es histórica, lo prueba el hecho de que está cambiando.

⁶⁸ Es importante subrayar este factor, sobre el que siempre insiste Beauvoir y sobre el cual pasan de puntillas sus críticos/as malévolos/as, cuando no le atribuyen, con su peor mala fe, que lo pasa por alto.

CAPITULO QUINTO. LA HERMENEUTICA DEL COMPROMISO.

En el primer libro de su autobiografía -publicado en 1958-, remitiéndose a la época en que tenía 21 años -1929, recién obtenida la *Agrégation*- y reflexionando sobre su vocación de escritora y los problemas de la escritura, que comienza a entrever, declara Beauvoir que, sin embargo, veía abrirse ante ella un campo claramente definido. Ya no se preguntaba qué hacer, porque veía que todo estaba por hacer; todo lo que había deseado hacer desde siempre: combatir el error, encontrar la verdad, decirla, poner claridad en el mundo, tal vez ayudar a cambiarlo. Y termina diciendo:

"Il me faudrait du temps, des efforts pour tenir ne fut-ce qu'une partie des promesses que je m'étais faites: mais cela ne m'effrayait pas. Rien n'était gagné: tout restait possible".⁽¹⁾

Si queremos abordar, como en una vista panorámica, el curso de su obra durante la época que discurre de 1948-49 -años en que escribe *L'Amérique au jour le jour* y *Le Deuxième Sexe*- hasta 1970 -año de publicación de *La Vieillesse*-, podemos observar que sus proyectos se han ido cumpliendo. Y no sólo a través de la literatura, sino también y sobre todo, a través del ensayo filosófico y de la praxis: conferencias, entrevistas, participación activa en actos públicos y acciones contestatarias, etc.

Durante este largo período de tiempo que hemos tomado como el de la madurez intelectual, su actividad se desplegó en todos esos frentes que enumeraba a los 21 años. Vamos a tratar de descifrarla siguiendo esos mismos epígrafes.

1. Combatir el error.

A esta tarea pertenecen los tres ensayos que, bajo el subtítulo de *Privilèges*, se publicaron en un pequeño libro que lleva el título del primero de ellos: *Faut-il brûler Sade?*, editado en 1955. Explica el subtítulo en el

¹ M.J.F.R., pág. 481.

Prefacio de esta edición diciéndonos que, aunque escritos en épocas diferentes y por diferentes motivos, los tres ensayos tienen en común ser respuestas, desde diferentes ángulos, a una misma cuestión, que es la siguiente: ¿Cómo pueden los privilegiados *pensar* su situación? Las respuestas son diferentes, pero todas ellas nos llevan al *desenmascaramiento de las situaciones de privilegio*, todas ellas nos muestran el error de quienes sustentan, con mala fe, actitudes que no resisten al análisis desde la filosofía de la existencia.

Sade porque, perteneciendo a la nobleza y seducido, al mismo tiempo, por el racionalismo de los filósofos burgueses, trató de hacer una curiosa síntesis de las actitudes de estas dos clases reivindicando lo arbitrario del placer individual e intentando fundamentar ideológicamente tal reivindicación; los ideólogos de la derecha, porque mantienen un pensamiento que es un entramado de contradicciones dispuesto en dos niveles: el real y el ideal. Quieren pensar lo real desde la universalidad, pero disocian ambos planos: en el plano de lo real, particularizan y singularizan; cada objeto es distinto, y también cada sujeto pensante. En el plano de lo universal, desrealizan el objeto, lo convierten en pura Idea. Y, situándose unas veces en un plano, otras en otro, saltan de lo real a lo universal y a la inversa, pero sin unirlos nunca, según la vieja táctica "divide y vencerás". Es, pues, otro intento de pensar con mala fe sus privilegios. Finalmente, Merleau-Ponty, polemizando con un pensamiento de Sartre que ha falseado previamente, también intenta justificar, desde un pensamiento, en definitiva, de derechas, su desvinculación con el pensamiento comprometido de la izquierda.

Aún cuando los tres ensayos encierran una crítica radical de las tres situaciones de privilegio que en ellos se contemplan, el grado de rechazo por parte de Beauvoir es diferente. La figura de Sade exhibe ciertos rasgos negativos de autenticidad; no así las otras dos. En un pasaje de *La force des choses*, referido al verano de 1950, nos relata Beauvoir como se gestó este ensayo:

"(...) les circonstances et mon plaisir m'amènèrent à écrire sur Sade. Deux ou trois ans plutôt, l'éditeur Pauvert m'avait demandé une préface pour *Justine*. Je connaissais mal Sade. J'avais trouvé ridicule *La Philosophie dans le boudoir*, ennuyeux le style des *Infortunes de la vertu*, systématique et abstrait *Les Journées de Sodome*. *Justine* épique, échevelée, fut une révélation. Sade poursuit en termes extrêmes le

problème de l'autre; à travers ses outrances, l'homme comme transcendance et l'homme comme objet s'affrontaient dramatiquement"(2)

Declinó entonces el encargo. Pero, un año después, cuando Queneau le propuso encargarse de un autor para una obra que preparaba sobre escritores célebres, eligió Sade(3). Entonces comenzó también un ensayo sobre este autor para *Les Temps Modernes*. Y éste es el publicado más tarde en el libro del que nos ocupamos. Así pues, el ensayo sobre Sade nació de la conjunción de la curiosidad de Beauvoir por el personaje y de ciertas circunstancias editoriales. En un momento -estamos en la década de los 50- en que la figura de Sade está siendo fuertemente revalorizada por escritores de la vanguardia, como Deleuze y Klossowski, Beauvoir siente el deseo de analizar a este autor desde la perspectiva de la filosofía existencial. La originalidad de su estudio estriba en que, abordado el personaje desde el ángulo de la ética existencialista, nos introduce en su dimensión humana; al mismo tiempo que nos muestra su opción ética como un fracaso, también nos la hace ver como un esfuerzo desesperado por encontrarse como ser humano. Con lo cual, la dimensión "pornográfica" del personaje, tan negativamente valorada por las feministas americanas, aparece en Beauvoir contemplada como consecuencia del intento frustrado de Sade por encontrar a sus problemas una salida ética con rostro humano. La de Beauvoir es una visión más amplia de Sade que la visión feminista del pensamiento anglosajón.(4) Además, a pesar de que la mujer en Sade siempre aparece dependiendo del hombre, Beauvoir supo ver ciertos rasgos de rebeldía en Justine que, en oposición a los rasgos de la femineidad de la época, son una propuesta novedosa de comportamiento emancipatorio frente al hombre.

Nos ofrece una visión de Sade en la que éste aparece como el hombre valiente que se atrevió a asumir su particularidad, su aislamiento y su egoísmo. Noble por sus orígenes, miembro de una clase descendente que había defendido sus privilegios con la fuerza, no con la razón, pero fascinado por el racionalismo de los filósofos burgueses, hará el intento de defender racionalmente y en

² Loc. cit. I, París, Gallinard, colecc. Folio, 1963. Pág. 334.

³ En su breve capítulo, Beauvoir adelanta las principales tesis que desarrollará luego en el ensayo. Les écrivains célèbres. París, Hazenod, II, 1952, págs. 216-18.

⁴ Como lo ha mostrado R. OSBORNE en su estudio: La actualidad de una pregunta de S. de Beauvoir: ¿Hay que quemar a Sade? en: Las mujeres en la encrucijada de la sexualidad. Barcelona, La Sal, edicions de les dones, 1989, págs. 80-98.

solitario uno de los privilegios indefendibles ya en aquel tiempo y con esas armas: lo arbitrario del propio placer. Sade tuvo la lucidez de ver que los intereses del tirano y los del esclavo eran irreconciliables -lo cual le hace ser un precursor de idea de la lucha de clases- y de asumir la injusticia -lo cual ya era reconocer que hay otra justicia, esto es, tener una idea alternativa de justicia, situarse en el terreno ético- obstinadamente, en solitario, como una rebeldía frente a los nuevos valores de la burguesía ascendente que no reconocía como auténticos. Beauvoir analiza al personaje de Sade desde múltiples ángulos: el de su biografía; el de su erotismo; el de la ética; el de la literatura; el de su ateísmo y el de su concepción de la naturaleza.

Por los datos biográficos de que disponemos -nos dice- se muestra su carácter autista, probablemente consecuencia de las relaciones con su madre, sobre las que, sin embargo, nos faltan datos. Su erotismo se caracteriza, según Beauvoir, como una identificación del coito con la crueldad; una alianza entre el apetito sexual y su aislamiento afectivo radical: el autismo que sólo se supera infligiendo dolor al otro, a través de cuyos gritos de sufrimiento y otras manifestaciones, podía Sade reconocerse como libertad y como conciencia. Su sexualidad es esencialmente anal y a ello está ligada su coprofilia. Finalmente, es también su sexualidad sado-masoquista, pero en un sentido muy especial: exigiendo que su compañero o compañera sexual lo maltrate, lo tiraniza; sus propias humillaciones y torturas salpican también al otro. Y las humillaciones y torturas que el otro le inflige como verdugo, lo manchan y hieren también a él. La propuesta de Sade consiste en mantener en tensión la voluntad en la medida en que se aplica a hacerse carne sin perderse en ello.

Todos estos comportamientos están cargados de significado ético. Pero la de Sade es una ética negativa, no sólo en el plano individual, sino también en el plano social, pues desafía a la sociedad con su actitud. En Sade se trata de hacer el mal a través de la crueldad. Y así, escribe: "Le crime est l'âme de la lubricité. Que serait une jouissance que le crime n'accompagnerait pas? Ce n'est pas l'objet du libertinage qui nous agite, c'est l'idée du mal"⁵). Pero no es

⁵ Citado por Beauvoir en: Faut-il brûler Sade?, pág. 40

D. de Rougemont, en El amor y occidente, ha señalado al respecto el nexo entre el sadismo sexual y la ideología cátara; en su rechazo de la concepción ilustrada de la Naturaleza como normatividad legitimadora a la que opone la suya, que la contempla como perfidia y mal, intenta liberarse de ella doblando su propia crueldad de sufrimiento, ejerciendo la crueldad "natural" sobre sí o sobre el prójimo. En este sentido, solamente el crimen sexual puede ser, en última instancia, liberador, como ha señalado C. Amorós en: S. Kierkegaard o la subjetividad del caballero, edic. cit. pág. 184, nota.

Sade un criminal en el sentido literal de la palabra. Sade busca alcanzarse a sí mismo a través de la representación. Y, para verse, hay que ser visto. Necesita, pues, espectadores de sus acciones. Espectadores, víctimas y cómplices al mismo tiempo; lo cual es imposible, porque ¿dónde encontrar esclavos libres? Por otra parte, el deseo sádico de mal no se sacia sino en un paroxismo que no puede alcanzarse en la realidad. Como dice uno de sus personajes: "Ce que nous faisons ici n'est que l'image de ce que nous voudrions faire"⁶. Y es que el crimen sádico nunca se adecúa en la realidad a la intención que lo anima; la víctima no pasa de ser un *analogon*⁷ de lo que el deseo concibe. De modo que el sujeto real no es sino el *analogon* bajo el cual se capta el verdadero sujeto de la acción sádica. Solamente en el terreno de lo imaginario puede satisfacerse la sexualidad sádica. Por eso Sade elige lo imaginario: el erotismo sadiano no se alcanza por el crimen sino mediante la literatura. Sade es un autista, pero no un misántropo. Quiere hacerse oír y escribe.

La literatura será la vía privilegiada a través de la cual se plasmará su concepción de la sexualidad. En su obra literaria podemos observar cómo Sade presintió formas de sexualidad hasta entonces desconocidas; por ejemplo, la que pone en relación el odio a la madre con la frigidez, la cerebralidad, la sodomía pasiva y la crueldad; la que relaciona la imaginación con el vicio. Sade hizo del erotismo el impulso primordial de la conducta humana y, por ello, es un precursor de Freud. Por otra parte, su obra literaria representa un esfuerzo de liberación; porque, a pesar de que sus discursos están entretejidos de lugares comunes, a pesar de que las reiteraciones tienen el valor de ritos de purificación y de que, además, sus argumentos se apoyan en el determinismo de La Mettrie, paradójicamente, son un esfuerzo para liberarse y, en este sentido, su intento es más verdadero que los instrumentos que utiliza. Si Sade fuera determinista de verdad -dice Beauvoir-, no intentaría disculparse. Precisamente por esa pertinaz sinceridad merece ser considerado, si no ya como filósofo, ni como artista, sí como un gran moralista.

Sade es ateo; no el primer ateo de su siglo, pero sí uno de los pocos. Ahora bien, lo original en él es el no haber encontrado en la Naturaleza un sustitutivo de Dios, como sucedió a la mayoría de sus contemporáneos. Y si la

⁶ Citado por Beauvoir *ibid.*, pág. 44.

⁷ Beauvoir utiliza el término en sentido sartreano en que la imagen es un analogon del objeto imaginado, expuesto por este autor en su obra L'Imaginaire.

Naturaleza no sustituye a Dios, tampoco le puede servir para fundamentar en ella una moral de armonía entre los hombres, como era lo usual⁸). Todo lo contrario: después de haber descubierto la sexualidad como egoísmo, tiranía y crueldad, considera Sade la inclinación al crimen como un instinto natural. Es decir, que concibe a la Naturaleza como mala y funda sobre la maldad de la Naturaleza una especie de contra-moral. ¿Por qué una contra-moral en vez de una moral? Beauvoir ve dos razones en ello:

- 1) La sociedad, que podría ser un elemento de corrección a las fuerzas de la Naturaleza, es, para Sade, por el contrario, un refuerzo de ella: acentúa su crueldad erigiendo cadalsos. Si todos los hombres son iguales por esencia, según el credo ilustrado, la sociedad debería corregir el reparto desigual de las fuerzas; pero, al contrario, los fuertes se han arrogado todas las superioridades, e incluso han inventado otras. No es posible una moral universal porque las condiciones concretas en que viven los hombres no son homogéneas. Sade se da cuenta de que la ideología de su tiempo no hace más que traducir el sistema económico y de que, transformándolo, se suprimirían las falsedades de la moral burguesa.
- 2) Sade no es un reformador social: sólo le obsesiona su propio caso. Como aristócrata inadaptado, no veía a los hombres como semejantes. Y como sus vicios le condenaron a la soledad, se dedicó a demostrar la necesidad de la soledad y la supremacía del mal.

Contra lo que Sade se revela es contra la existencia *a priori* de una relación dada entre *yo* y el *otro* sobre la cual hubiera de regularse nuestra conducta. Y no niega la posibilidad de establecer tal relación, sino que reivindica para el sujeto la posibilidad de romper las barreras carnales que aíslan las conciencias: la manera de romperlas es, para el libertino, *hacerse el autor del mal en el otro*. Ver su libertad convertida en destino para el otro. Una especie de moral anti-contractualista opuesta a la rousseauniana: los libertinos no cumplen ningún pacto.

⁸ Como señala Sartre en *C.R.D.*, Sade es un aristócrata que acepta las ideas ilustradas pero en este caso su procedencia condiciona el que les de la vuelta, si bien conservando su fuerza, así, la Naturaleza es la ley del más fuerte, la norma del mal. E invierte el lema ilustrado diciendo: la Naturaleza es mala, sigámosla. *Question de méthode*, edic. cit., pág. 77.

Por todo esto, a pesar de que su postura ética es inaceptable, piensa Beauvoir que Sade contribuyó con su obra a plantear el problema de las verdaderas relaciones entre los hombres. Porque:

1. Reivindicó la libertad del hombre contra las abstracciones y las generalizaciones, que no son sino huidas.
2. Por su apego a lo concreto, no aceptó más verdades que las que se dan en la experiencia vivida. Así, superó el sensualismo de su época y lo transformó en una moral de la autenticidad. Sin embargo, la salida que propuso fué una moral de élite que se queda del lado de los privilegiados. Se propuso a sí mismo como paradigma, sin darse cuenta de que una moral así sólo es aplicable a grupos económicamente superiores.
3. Supo denunciar la falsa creencia del siglo XVIII de que todos los hombres son iguales, concibiendo que son iguales como dato, igualándolos por la inmanencia. El desmentido de tal error, Sade lo encarnó en sí mismo. El sí reconoció al hombre como un ser transcendente, pero la salida que propuso es negativa. Su propuesta es, en realidad, una moral del señor, una moral anti-igualitaria.

El título del segundo ensayo de este pequeño libro es *La pensée de droite aujourd'hui*. Nos expone en él cómo la clase burguesa piensa su situación. Y es el más implacable de los tres. Si establecemos un paralelismo entre este ensayo y los escritos por Beauvoir inmediatamente después de la guerra bajo el título *La sagesse des nations*, de los que nos ocupamos en la primera parte de este trabajo, podemos afirmar que mientras aquellos muestran su posición ante los problemas que se plantean los franceses como ciudadanos de un país que ha vivido la vergüenza de la ocupación alemana, la deportación de los judíos, el colaboracionismo, la resistencia y el enfrentamiento consigo mismos después de la liberación, éste es una reflexión sobre el momento histórico siguiente: el afianzamiento de la burguesía en el período de la guerra fría, su posición ante el "fantasma" del comunismo. Y, por otra parte, representa también un ajuste de cuentas de Beauvoir con su clase de origen, de la que se siente ahora definitivamente alejada y contra la que ejerce una crítica implacable.

En *La force des choses* nos cuenta que en 1954, cuando en Argelia comenzaban a agitarse los movimientos descolonizadores y caía el gobierno de Mendès France, apareció un grupo en torno a este político y sostenido por el periódico *L'Express*, que se autodenominaba *La Gauche Nouvelle*, al que se adhirieron Malraux

y Mauriac. El equipo de Les Temps Modernes decidió tomar postura contra esta nueva derecha disfrazada, mientras que ella resolvió desenmascarar simplemente las ideas de la derecha del momento:

"Je m'étais plu à débrouiller les mythes tissés autour de la femme; en ce cas aussi, il s'agissait de mettre à nu les vérités pratiques - défense des privilèges par les privilégiés- qui dissimulent leur crudité derrière des systèmes et des concepts nébuleux (...). Des économistes affûtaient à leur usage des théories plus adroites que celles de leurs pères; mais pour justifier leur combat, ils ne savaient plus quelle éthique ou quel idéal invoquer. Leur pensée, conclus-je, n'est plus qu'une contre-pensée. L'avenir m'a donné raison"⁹).

Este breve ensayo tiene diez epígrafes y una Conclusión. A lo largo de ellos va exponiendo y analizando diversos aspectos de la ideología burguesa.

1. Situación actual del pensamiento burgués.

Comienza Beauvoir afirmando que el burgués de hoy tiene miedo. Como lo ha expresado Malraux, Europa ha dejado hoy de pensar en términos de libertad para pensar en términos de destino. Spengler habla de la decadencia de las civilizaciones y de su muerte. El fenómeno no es nuevo; los conservadores siempre han temido que el futuro les trajera de nuevo las barbaries pasadas. En el periodo de entre-guerras pusieron su esperanza en el fascismo; y ahora que el fascismo ha sido vencido se preguntan: "¿Será posible que nuestra civilización no sea la civilización?" Y la barbarie tiene para la burguesía un solo nombre: comunismo.

Todas las ideologías de la derecha se construyen hoy bajo el signo de la derrota. El teórico burgués sabe que el futuro le desborda y ya no intenta construir: se define a partir del comunismo y contra él, de una manera totalmente negativa. El burgués occidental no tiene más remedio que reconocer que ya no es conciencia única, sujeto absoluto; que hay otros hombres a quienes los privilegios de la civilización les parecen inicuos. Hasta ahora, gracias a las discontinuidades que había logrado establecer en la sociedad, podía conciliar sin mucho problema la idea de justicia con la realidad de sus intereses. Pero ahora ya no le resulta fácil. Y todo el problema proviene del hecho de que la burguesía *piensa*. Porque la nobleza luchaba por sus derechos, pero no se

⁹ Ob. cit., II, pág. 60.

preocupaba por legitimarlos. Sin embargo, para la burguesía el pensamiento ha sido un instrumento de liberación y no se atreve a renegar de la filosofía de las Luces, cuya verdad comprobó en la Revolución, pero que ahora se vuelve contra ella. ¿Cómo va a justificar universalmente la reivindicación de particularidades ventajosas para ella? Como es consciente de esto, tiene ante el pensamiento una actitud ambivalente. El intelectual occidental está prácticamente vencido y teóricamente acorralado por contradicciones insuperables. ¿Por qué se empeña en defender una civilización condenada que, además, duda de sí misma? El intelectual burgués que defiende la ideología burguesa se crea intereses ideológicos fuera del mundo real: forja **verdades eternas, valores absolutos** que proyecta en un cielo inteligible donde quiere refugiarse contra la mediocridad de su condición y por miedo al comunismo. De modo que, manteniendo la pretensión universalista de su pensamiento, el ideólogo burgués no abdica de la voluntad particularista de su clase, y no le queda más remedio que una salida: negar la particularidad al mismo tiempo que la reivindica. ¿Cómo lo hace? Quitando importancia a las particularidades empíricas, afirmando que los factores materiales juegan un papel secundario y que el pensamiento trasciende esas contingencias. La humanidad es idealmente homogénea; el hombre es único, indivisible, unánime, acabado. En el aspecto positivo, su doctrina es, pues, muy pobre. Toda su filosofía sobre el hombre, y especialmente la teoría del conocimiento, tiene como objetivo establecer esta concepción. Fundamentalmente es una ideología defensiva cuya primera preocupación es pulverizar el marxismo - teoría filosófica que la pone en cuestión- y que necesita desacreditar para que la suya sea tomada en serio. De modo que el pensamiento de la derecha es, en primer término, un contra-pensamiento; sus principales escritos son ataques contra el comunismo.

2. El anticomunismo.

Para la derecha, el marxismo es un fenómeno psico-sociológico y una religión de las masas. Fué Nietzsche el primero que propuso una interpretación psicológica de la historia: los débiles son unos resentidos, los fuertes tienen un talante agresivo; luego le siguieron Scheler y Spengler. La lucha de clases remite, según esta teoría, a un conjunto de reacciones psíquicas cuyo origen es el resentimiento, como ha explicado Monnerot en su **Sociología del comunismo**. Así que el marxismo es el resultado de una mezcla detonante: la dialéctica y el resentimiento. Por otra parte, el marxismo cultiva el sentimiento religioso de las masas: es como una religión. Monnerot lo ha llamado "el Islam del siglo XX". Maulnier explica que el marxismo ha puesto el Paraíso en el futuro.

3. La teoría de la élite.

Todos estos escritores antimarxistas nos proponen una curiosa idea del hombre: ya sea proletario o intelectual es un ser totalmente separado de la realidad, cuya conciencia sufre pasivamente ideas, imágenes o estados afectivos que se plasman en ella incidentalmente, unas veces producto de factores externos, otras, fabricadas por el sujeto, que es presa de los delirios de su imaginación. Así, según Toynbee: "el proletariado es un estado mental más que una consecuencia de condiciones externas"⁽¹⁰⁾; en suma, una filosofía que repite los esquemas del viejo idealismo psicofisiológico. Si la rebelión del proletariado o la indignación del intelectual se encuentran justificadas por la situación, es una pura casualidad sobre la que el alucinado no tiene medio alguno de asegurarse. La derecha piensa que los hombres reaccionan a sus alucinaciones por una especie de descargas psíquicas totalmente irracionales que se explican, bien por el misterio de las fuerzas orgánicas, bien por los caprichos de la subjetividad. El individuo está también separado de sus semejantes: no se comunica con ellos ni tiene ningún sentimiento positivo hacia ellos; su único móvil es el interés que tiene por sí mismo y que se expresa o como una ambición vacía, o como una ambición no colmada, es decir, como resentimiento. Se trata, en definitiva, de la vieja moral del pesimismo cristiano y del escepticismo naturalista.

La derecha concibe el mundo como un mundo de pillos y de estafadores, presos de agitaciones sin sentido, y al hombre como un animal malhechor y estúpido. Y es que nada molesta más al privilegiado que la existencia de otros hombres piojosos, famélicos y bárbaros. Y si el hombre no merece más que desprecio, no hay que tener escrúpulos, se le puede considerar un cero a la izquierda. Pero, el que desprecia, ¿no es también un hombre? Si llevamos el cinismo al extremo, habría que concluir que cada cual lucha en su favor y entonces renunciamos a la pretensión de una justicia universal y, al mismo tiempo, propiciamos que se haga diáfananamente comprensible la lucha de clases. Pero esto es justamente lo que se quiere evitar; la burguesía quiere tener el Derecho de su parte. Por eso es necesario que sus pensadores se eleven sobre la vulgar humanidad.

En otras épocas se esgrimía la teoría de que Dios había puesto a cada hombre en su sitio: a unos les había hecho siervos, a otros, amos. Ahora se dice

¹⁰ Citado por Beauvoir en *Ibid.*, pág. 91.

que la clase privilegiada participa de una realidad transcendente que sublima su existencia; se revive la vieja moral aristocrática nietzscheana: hay ciertos hombres que tienen ciertas cualidades superiores. El nazismo es una versión de esta teoría aplicada a la noción de raza. Spengler afirma que la vida se encarna en las razas, y en las altas culturas se eleva a la máxima potencia; se cumple, pues, en la nobleza: "la nobleza es la quintaesencia de la raza y de la sangre". Mientras que, para Jaspers, la nobleza es una cualidad del alma que consiste en estar abierta a la transcendencia.

4. La Historia.

Según los ideólogos de la derecha, la historia no la hacen las masas, sino los estados mayores. Si las cosas cambian y se renuevan es porque se producen conflictos entre las élites que ambicionan el poder; unas son liquidadas, otras triunfan, y a esta diversidad corresponde el pluralismo de las civilizaciones, cuya sucesión no revela ninguna finalidad ni ningún sentido en la historia. Tampoco los individuos que dirigen el mundo se rigen por ningún fin objetivo: quieren el poder por el poder. Por otra parte, piensan, ninguna evolución social puede mejorar la suerte del hombre. Es una falsedad pretender liberar al hombre de la necesidad porque el hombre es "un animal que desea" y nunca queda saciado. Este escepticismo histórico se apoya en algunos autores, como Burnham, en una visión maquiavélica del hombre; en otros, como Spengler y Toynbee, en una visión más bien trágica. En unos y otros, a través del juego ininteligible de los azares, se concede una importancia capital a los "hechos elementales de la sangre". Si la vida se encarna en la nobleza, que es "la Historia encarnada", la derrota de la nobleza, el advenimiento de las masas, significa el fin de la historia: la humanidad vuelve al silencio, a la inconsciencia, a la nada. Así pues, en todas estas concepciones -incluida la de Jaspers, de la que habla al final- la perversidad de la naturaleza humana, la fatalidad cósmica, las exigencias de la transcendencia, todo concuerda en condenar la acción. No queda más que pensar lúcidamente el destino, rezar a Dios con Toynbee o abrirse a la transcendencia con Jaspers. Este quietismo catastrofista sirve al orden establecido. Y estas sombrías perspectivas ofrecen, al menos, a la clase que se sabe condenada, una consolación morosa. Su liquidación sería un desastre espiritual.

5. Misión de la élite.

Ahora bien, si para el individuo la derecha aplica una moral de la ataraxia, para la clase -de élite- aplica una moral combativa. La élite es el

vehículo de defensa de los valores, las sociedades y las formas que trascienden la Historia. Los baluartes de la civilización occidental han de ser defendidos por las élites contra las masas, pues éstas no intervienen en la marcha del mundo más que como elementos de disolución. Sólo la élite puede salvar este "mundo maravilloso de las culturas", según Spengler. La masa queda excluida del mundo del pensamiento y del de los valores éticos y estéticos.

6. El pensamiento.

El pensamiento es, para el burgués, no "la cosa mejor repartida del mundo" -aforismo democrático en demasía- sino un signo de distinción. Las teorías burguesas profesan un subjetivismo psico-fisiológico, porque las ideas no reflejan el objeto pensado, sino la mentalidad del sujeto pensante. Tal mentalidad es un complejo bastante misterioso que depende parcialmente de factores externos, pero, sobre todo, es indicador de cierta esencia: hay un alma negra, un carácter judío, una sensibilidad femenina, un buen sentido rural, etc. La de la derecha es una filosofía subjetivista y antiintelectualista; filosofía del ser, no de la conciencia. Entre los individuos conscientes existe una jerarquía: los que tienen mayor nobleza vital tienen también mayor "riqueza sustancial". La masa, privada de sustancia, está condenada a una especie de "sueño animal". La raza -dice Spengler- no se revela al científico que pesa y analiza, sino al "hombre de raza". El individuo superior es capaz de sentir, en su casi totalidad, el conjunto de formas que constituyen la realidad: sólo él las capta.

En definitiva, las ideologías de la derecha, si bien en su mayor parte siguen fieles a un cierto racionalismo, dan cabida en su pensamiento a la dosis necesaria de irracionalismo para imponer su autoridad. Así, la analogía juega un papel importante en ellas: analogía entre comunismo e Iglesia, entre siglo XX y Alta Edad Media, entre leninismo y cesarismo (Monnerot); analogía entre el ascenso del alpinista y el curso de la historia (Toynbee), etc. Finalmente señala Beauvoir cómo el idealismo, tendencia fundamental del pensamiento burgués, es alimentado por la teoría de las formas: las formas existen sustancialmente, pero de modo subterráneo, inaccesible; en el mundo de la experiencia se manifiestan como mitos. Y puesto que el mito permite eludir con elegancia la realidad, se puede definir la guerra del 14 como "la lucha de Descartes contra Kant" (Boutroux), o la guerra de Corea como la lucha de la civilización contra la

barbarie⁽¹¹⁾. Semejante idealismo transcendental es paralelo al idealismo psicofisiológico: éste aísla las cosas de la conciencia, aquél las sustituye por entidades abstractas. "A partir de là -declara Beauvoir- chacun peut broder à sa guise dans le ciel intelligible"⁽¹²⁾. Así, Burnham justifica el régimen capitalista por el ideal de un Derecho no basado en la fuerza, aunque reconoce que el Derecho hoy se basa en la fuerza. Ciertas ideas brillan con tal pureza que la burguesía no descubre ninguna encarnación de ellas. Por ejemplo, dice que la Mujer se pierde, que se ha perdido. ¿Y el Hombre?, pregunta Beauvoir. ¡Ah! el Hombre, la categoría suprema de lo humano, es ella misma, la burguesía. "La bourgeoisie tient à se poser comme classe universelle. On constituera donc l'idée d'Homme à partir de la particularité bourgeoise"⁽¹³⁾

7. La moral.

La idea de Hombre o de Persona humana nos lleva al ámbito de la ética. Veamos de cerca por qué truco de ilusionismo este ámbito está acotado para la masa.

Antes de la última guerra, la derecha profesaba una moral heroica, al estilo nietzscheano. Ahora, la turbulencia fascista ha sido sustituida por el espiritualismo burgués. Jaspers ha espiritualizado las tesis de Spengler para adaptarlas a las necesidades de la Alemania post-fascista; toma de él la idea de tacto fisiognómico y la utiliza para descifrar la transcendencia en la fisonomía de las cosas⁽¹⁴⁾. Según tal esoterismo, hay que comprender lo real no disociándolo, como hace la ciencia, sino a través de las *cifras* que nos muestran las totalidades: la naturaleza es una *cifra* equívoca; la historia también, por cuanto es fracaso; la conciencia también es *cifra* y la existencia es la última de las *cifras*. Tal esoterismo revitaliza la importancia del Maestro y la doctrina de la revelación a unos pocos iniciados. Semejante mística propugna el silencio frente al valor del lenguaje: la conversación articulada conviene a la masa; los hombres auténticos se comunican a través de la sustancia en la que están

¹¹ Ibid., pág. 138.

¹² Ibid., pág. 139.

¹³ Ibid., pág. 141.

¹⁴ Ibid., pág. 135.

enraizados, un flúido misterioso que circula a través de ellos; una misma Forma les cautiva⁽¹⁵⁾).

Para Jaspers el miembro de la élite es un héroe. Ahora bien, "el único heroísmo accesible al hombre de hoy es el de una obra sin fulgor, una acción sin gloria (...) el verdadero héroe se caracteriza por la fidelidad que muestra a su vocación. Hoy el héroe resiste a la prueba de la masa intangible. El héroe moderno, en tanto que *mártir*, no puede percibir a su adversario y él mismo permanece invisible en lo que verdaderamente es"⁽¹⁶⁾. Y Elsen afirma: "El único compromiso que vale es el que uno se hace a sí mismo, el lúcido cumplimiento de sí mismo y de su destino solitario, irremplazable"⁽¹⁷⁾. ¿En qué consiste ser uno mismo? En ser *diferente*. La "fidelidad" de que habla Jaspers es una reivindicación de la diferencia. Pero sólo el elegido se realiza como persona. La existencia de una humanidad indiferenciada es necesaria para que algunos se distingan por su diferencia, por tanto, esta distinción está reservada *a priori* a unos pocos. Puesto que cada ser humano se distingue por una vocación insustituible, ni el obrero semi-calificado, ni el peón son seres humanos. No hay moral de la masa. Los ideólogos de derechas toman partido contra el mundo moderno, contra el presente y contra el futuro en nombre de un pasado imaginario.

8. El Arte.

El arte es, como la moral -aunque no se confunde con ella-, una defensa contra el futuro incierto y oscuro y también una manera de cultivar la diferencia en el sentido de la élite.

En los últimos años, la burguesía confunde la causa del arte con la suya propia. Es un fenómeno relativamente nuevo, ya que, incluso a principios de este siglo, la literatura constituía una auténtica rebelión contra la burguesía: Rimbaud, Baudelaire y los surrealistas son buen ejemplo de ello. ¿Con qué derecho se apropia la burguesía del arte? Con el que se arroga de "defender la civilización occidental", que identifica con el *statu quo*; con la intención de mantener la estética separada de la ética según un concepto de la belleza que consiste en "conservar", hacer pastiches apropiándose de las grandes obras del

¹⁵ Ibid., pág. 136.

¹⁶ Cita de Jaspers por Beauvoir sin indicar obra en: Ibid., pág. 143.

¹⁷ En: La liberté de l'esprit, citado por Beauvoir en: Ibid., pág. 144.

pasado, oponerse a toda forma nueva, que identifica con lo "bárbaro", el comunismo que nos amenaza; y comunismo y cultura son incompatibles. Las palabras de Montherlant que Beauvoir cita resumen esta ideología: "Je suis poète, je ne suis même que cela et j'ai besoin d'aimer et de vivre toute la diversité du monde et tous ses prétendus contraires parce qu'ils sont la matière de ma poésie qui porrirait d'inanition dans un univers où ne régneraient que le vrai et le juste"⁽¹⁸⁾.

Pero toda esta palabrería huera e interesada, todo este esteticismo no es sino la cobertura del resentimiento. Cita Beauvoir un texto de juventud de Drieu La Rochelle que lo delata: "Je ne sais pas aimer. L'amour de la beauté est un prétexte pour honnir les hommes"⁽¹⁹⁾.

Por supuesto, la libertad que exige el arte es la libertad burguesa; la que coexiste con la grasa, la miseria y la corrupción. La que existe donde los burgueses son libres, como lo expresa Lartéguy en un reportaje de *Paris-Presse* titulado *Quinze jours à Hanoi*, donde escribe: "Haiphong est une des villes les plus laides du monde... Les odeurs y sont atroces, la misère et la crasse y soulèvent le coeur, la prostitution y fleurit. Mais c'est quand même la liberté"⁽²⁰⁾.

9. Valor y privilegio.

El valor sólo está donde hay privilegiados. Así es como la élite justifica el orden que le favorece: los hombres no son nada; lo único que cuenta es la realidad supra-humana que se encarna exclusivamente en las sociedades jerarquizadas. La élite participa de ella en el grado más eminente y el individuo no tiene otro remedio que plegarse a la jerarquía si quiere realizarse como persona, manifestar la belleza, acceder a la verdad. Sólo entonces lo reconoce como un semejante y le concede la famosa "igualdad en la diferencia"⁽²¹⁾. La masa no accede ni al Bien, ni a la Belleza, ni a la Verdad. No obstante, ¿cómo se conjugan los valores vitales o espirituales con los valores materiales? A través de la idea de mérito. En este aspecto, el cinismo de la derecha es impúdico; para

¹⁸ Les Fontaines du Désir, citado por Beauvoir en *Ibid.*, pág. 152.

¹⁹ *Ibid.*, pag. 153, sin referencia a la obra.

²⁰ Citado por Beauvoir *ibid.*, pág. 139.

²¹ *Ibid.*, pág 155.

mostrarlo, alude Beauvoir a un texto de Drieu La Rochelle que ha recogido páginas atrás⁽²²⁾. Ahora bien, si los méritos de que se jacta la élite están subordinados a sus condiciones empíricas de existencia -señala-, entonces podemos suponer que todos los hombres en semejantes condiciones podrían elevarse a las mismas cimas. A este respecto, el argumento más serio es el de Jaspers quien defiende que la supervivencia de una "nobleza de la humanidad" y las exigencias de la Transcendencia precisan del mantenimiento de una sociedad jerarquizada, la cual implica desigualdades materiales. En efecto, la élite se masificaría si no tuviera suficiente fuerza económica para controlar a la colectividad; el alma noble requiere, por tanto ventajas empíricas, aunque no directamente: sólo para el bien espiritual de todos.

Como puede observarse, señala Beauvoir, el sistema es tan coherente como una tautología: el "truco" consiste en considerar el privilegio como la manifestación de un valor cuya presencia conferiría al privilegiado derecho al privilegio. El privilegiado necesita detentar y conservar un poder económico para defender el bien que se encarna en él bien; pero, justamente, el signo de tal bien es el poder.

10. La vida de los elegidos.

¿En qué consiste esa vida plena de los elegidos, de los que han excluido de su universo espiritual al resto de la humanidad? No busquemos en la acción la cifra de su existencia. La moral de la burguesía se decanta hoy por el quietismo. Y justifica su quietismo en el catastrofismo histórico generalmente acompañado por un optimismo cosmológico; siguiendo a Nietzsche, que predicaba el *amor fati*, los que ocupan los mejores puestos en este mundo se resignan valientemente a aceptarlo. Así, Montherlant no ha cesado de repetir que "Tout est bien": "Oui, tout le monde a raison, toujours. Le Marocain et le gouvernement qui le mitraille"⁽²³⁾. "Malgré mes malheurs, mon âge avancé et la grandeur de mon âme me font trouver que tout est bien"⁽²⁴⁾. Es decir, todo está bien -comenta Beauvoir- si tenemos un alma grande que pueda soportar la miseria del prójimo y nuestros propios privilegios. O, como predica Pingaud en su *Eloge du*

²² "Quand je voyais ses pieds et ses mains, je bénissais la cruauté de sa famille qui depuis trois siècles foulait les Indiens pour assurer la perfection du loisir dans des doigts aussi délicats et fermes". Ibid., pág. 148. El texto es de: L'homme à cheval, sin indicación de página.

²³ Les Fontaines de Désir, 1925. Ibid., pág. 159.

²⁴ Cita de Sófocles, Edipo en Colona por Montherlant, 1951. Ibid., pág. 160.

consentement: "[L'homme consentant] ne peut admettre de se lier à personne(...) il se refuse d'appartenir à quiconque, fût-ce à lui-même(...) il ne cherche à réaliser aucune oeuvre, ne milite pour aucune cause, ne propose aucune règle"⁽²⁵⁾. Esto es, consentimiento como ataraxia. Asunción de la historia limitándose a constatarla; algo similar a los que enseña Jaspers cuando habla del *rechazo* bajo la triple forma del suicidio, la mística y la ironía. No una acción revolucionaria, sino una actitud de sabio (burgués) que se rige por la divisa: aceptar.

Algunos, sin embargo, no excluyen la acción; Mauriac admite que, para salvaguardar los valores que están por encima de la acción, hay que actuar algunas veces; T. Maulnier piensa que ciertos principios eternos deben ser efectivamente defendidos. En cualquier caso, todos consideran que el individuo es algo distinto de sus actos, no se define por ellos, su verdad está en otro lugar. Porque, en efecto, el valor que distingue al hombre de la élite no es algo que se adquiriera; la nobleza es siempre una gracia innata. El hombre lúcido sabe que es un ser cerrado en su inmanencia, ¿cómo iba a interesarse seriamente por cualquier proyecto si no tiene relaciones auténticas más que con su propio yo? Cuando Nimier declaró en una entrevista: "No, yo no he sido miliciano; el azul no me sentaba bien" expresaba, en una frase irónica, que no confería ningún valor al mundo exterior, sino sólo a sí mismo.

La mitología del jefe manifiesta igualmente este desprecio por los fines tan propio de la derecha; del jefe no interesa su obra sino su figura. Maulnier manifiesta de modo ejemplar el sentido y el alcance de esta actitud subjetivista en su ensayo *La face de Méduse du communisme* cuando defiende "el derecho al error". En efecto, el reconocimiento de tal derecho implica una concepción del hombre que lo reduce a la inmanencia y justifica todas las reivindicaciones egoístas del burgués. Beauvoir comenta al respecto: "Sans doute T. Maulnier hésiterait-il à maintenir à son poste, en nom du droit à l'erreur, un aiguilleur qui a provoqué un grave accident: même si on lui trouve des excuses, il est objectivement disqualifié"⁽²⁶⁾. El "derecho al error" implica, pues, que la moral se sitúa en un plano trascendente -de hecho, subjetivo- y no es sino una

²⁵ *Table Ronde*, 1953. Ibid., pág. 160.

²⁶ Ibid., pág. 165.

astucia de la ideología burguesa para defender su concepción inmanentista del hombre.

En la realidad el subjetivismo burgués no toma esta forma extrema porque, justamente, en ese mundo las relaciones entre los individuos están mediatizadas a través de la función que cumplen en la jerarquía social. Sin embargo, hoy que las jerarquías se tambalean, los elegidos vuelven al solipsismo. Por tanto, su única preocupación es el culto al yo; esto es, la cultura de la diferencia. Así, por ejemplo, la élite masculina afirma orgullosamente su virilidad en acuerdo con una mitología sexual harto conocida. La mayoría de los elegidos pretenden poseer una especificidad racial que captan como superioridad: uno piensa y vive como *breton*, como hombre *mediterráneo*, como hijo de marino, como descendiente de la gran burguesía o del antiguo campesinado. Y si desean individualizarse todavía más, se crean una "personalidad" -dicho en términos actuales, se buscan un "hobby" que los distinga-; el caso es que su conducta sea singular, porque en una sociedad decadente en la que la vocación y el honor ya no gozan de mucho crédito, la única moral positiva es de orden estético. Lo importante es el gesto; por ello, uno de los valores máspreciados es la elegancia, que se define por un principio de exclusión; su regla es sorprender, escandalizar, y de este modo el "elegante" se muestra diferente.

Per, ¿dónde está el valor de estas conductas?, se pregunta Beauvoir. ¿Cómo valorarlas con criterios objetivos? Pues, si el elegido está aislado de sus semejantes, lleva una vida sin contenido; no hace nada; no domina nada, no es nada. Para eludir este juicio, desde la derrota del nazismo, la derecha ha interiorizado el valor de la vida; ha sustituido el heroísmo por la vida interior. Si la nobleza de sangre se probaba por la sangre derramada, la nobleza del alma se oculta en los pliegues del alma. Las filosofías de la Transcendencia se han elaborado para permitir a los individuos refugiarse en la immanencia. La Transcendencia es un fantasma que les sirve de portavoz entre ellos y ellos mismos; la han sacado de ellos mismos y proyectan en ella sus características personales más relevantes, con lo cual reencuentran en ellos mismos la evidencia de su presencia y así se sienten justificados.

Hay dos temas que ocupan un lugar especial en la moral de la derecha: la Naturaleza y la muerte.

La Naturaleza es uno de sus grandes ídolos. En efecto, frente a la Historia, la Naturaleza nos presenta una imagen cíclica del tiempo y, ya se sabe que el símbolo de la rueda arruina la idea de progreso y propicia las filosofías quietistas. La evidente repetición de los inviernos y los veranos minimiza la idea de revolución y constituye una manifestación de lo eterno. Entre las verdades y esencias inmutables que la Naturaleza revela tenemos, en primer término, la naturaleza humana; se capta, así, la humanidad como una especie biológica, no como un producto de su producto, ya que la idea de naturaleza es lo opuesto a la praxis. Y, dado que la acción tiene una influencia secundaria en el desarrollo de las especies naturales, podemos apoyarnos en la naturaleza para sostener el pluralismo y la desigualdad de las razas y de las castas.

Aunque la élite haya espiritualizado la idea de nobleza, en todo caso piensa que su superioridad es innata; tan imposible de adquirir para el vulgo como que un grano de cebada se genere una espiga de trigo. La ideología "naturalista" se extiende asimismo a lo social; Spengler y Toynbee conciben las sociedades como organismos vivos. Y aún más, el optimismo naturalista concibe la Naturaleza como armonía y defiende la falacia naturalista, según la cual lo que es, debe ser. La Naturaleza asigna a cada cual su lugar en el mundo. El nacionalismo encuentra un buen caldo de cultivo en semejante concepción; el individuo se forma en su terruño; la sustancia de un país se manifiesta en su paisaje (Spengler); los jóvenes nazis alternaban los pogromos con el senderismo. Hoy que el nacionalismo ya no se lleva, Heidegger busca una comunión con el Ser paseando a través del bosque.

En cuanto a la otra cara de la Naturaleza, su aspecto salvaje e indómito como jungla, sirve también a la derecha para eludir sus propias responsabilidades; las desigualdades entre los hombres no son injustas si son dadas; la desgracia humana no es un crimen si "nadie" es el autor. La Naturaleza, pues, juega el papel de coartada; es una de las figuras de la Transcendencia que se forjan los burgueses para negar a los hombres.

Por otra parte, la Naturaleza -en la que el invierno engendra al verano, el verano al invierno- iguala la vida a la muerte. Si tanto la venera la derecha es porque le sirve, sobre todo, para afirmar la preeminencia de la muerte sobre la vida. Y si la muerte ejerce sobre el hombre de derechas una fascinación tan potente es porque constituye el único suceso *real* que puede producirse en la vida según él la concibe, replegada en su propia inmanencia. Puesto que se encuentra

encerrado en una subjetividad vacía donde nada ocurre sino en idea, la muerte es lo único que le llega en el seno de su interioridad.

El hombre de derechas ve en la muerte la verdad de la vida, porque le confirma que cada cual vive solo, separado. Y, en consecuencia, refleja en su conducta esta preeminencia de la muerte en la que cree; la única ocupación válida del vivo es jugar con la muerte, desafiarla, eludirla, aceptarla. Nietzsche decía: "En toda victoria hay desprecio por la vida". Cuando la derecha era belicosa, hacía la apología de la guerra; vertiendo sangre se afirmaba la existencia. Ahora medita sobre la muerte.

Conclusión.

El pensamiento burgués se nos presenta, pues, como un entramado de contradicciones. Realista, duro, pesimista, cínico; y también espiritualista, místico, confortablemente optimista. Es una filosofía de la inmanencia y una religión de la transcendencia. Sustancialista en unos aspectos, pluralista en otros, se alinea en un idealismo monista.

Pero su propia ambivalencia nos advierte del engaño, pues todo pensamiento se desarrolla no en un mundo de Ideas, sino sobre la Tierra; y desvela una práctica. Si la de los burgueses es tan confusa, es porque hay contradicción entre la práctica y su desvelamiento.

La primera dificultad se encuentra en la propia naturaleza del pensamiento: por un lado se refiere a las cosas, por otro se pretende universal. Pero ya sabemos a qué conclusiones inaceptables para la derecha lleva la aprehensión de lo real bajo el modo de lo universal: desaparecen las divisiones entre los hombres, abocamos a una terrible nivelación.

Para evitar esto, la ideología de la derecha *disocia* esas dos exigencias: cuando piensa de un modo realista, particulariza el pensamiento por la naturaleza del objeto pensado y por la del sujeto pensante: el hombre mediterráneo piensa mediterráneamente. Cuando tiene como objetivo lo universal, desrealiza el objeto, hace de él una pura Idea, habla del Hombre en nombre de todos y a todos; pero se refiere al hombre abstracto que él ha fabricado.

El esquema de esta disociación es el siguiente: detrás de los datos empíricos hay una sustancia-valor; por encima de lo dado reinan las Ideas-

Valores. Y situándose unas veces en un plano, otras en otro, el pensamiento burgués salta de lo real a lo universal, y al contrario, pero siempre sin unir los planos.

En el terreno moral la disociación se presenta en forma de naturalismo/artificialidad. Hay una naturaleza humana; los privilegiados son superiores a los demás por elección natural. Sin embargo, lo propio de la élite es imponer un orden fundado en el artificio; y, así, se trata de evitar el "motín universal" mediante ideas, ceremonias, leyes morales y estéticas. Pero esto -dice Baeauvoir- es muy distinto de una práctica, porque esto es *regular*, no crear; mantener un orden estático, no progresar.

En el terreno social también mantiene dos tendencias opuestas: considera a las sociedades como conjuntos sintéticos, formas cuya verdad está por encima de los elementos/ concibe la historia como discontinua; entre sus diferentes formas no hay más que vagas analogías. Y como, por otra parte, los individuos son átomos aislados, cerrados cada uno sobre sí mismo, sin comunicación con los demás, este atomismo permite ignorar las responsabilidades del sistema capitalista sobre la condición de aquellos a los que no favorece; no los ve como víctimas de tal régimen, sino como juguetes del azar.

En definitiva, todas las contradicciones del pensamiento burgués se remiten a una: a la burguesía le es imposible asumir mediante el pensamiento su actitud práctica. Esa es la maldición que pesa sobre su ideología. El proletariado reconoce su particularidad como clase, pero trabaja por su supresión. La burguesía se esfuerza, en la práctica, por mantener su particularidad. Pero para erigirse como universal necesita negar en idea la particularidad; esto es, volver la espalda a la realidad. El burgués hace juegos de ilusionismo, pues no ignora que disfraza la verdad de su clase; pero, al mismo tiempo le tiene rencor, porque desmiente los mitos que ha forjado para ella. La clase adversa le niega sus pretensiones; no ve en él más que un epifenómeno. Y así, queda abocado a una soledad que convierte en sistema. Es, pues, al burgués a quien hay que considerar un resentido. La ideología burguesa no se tiene, pues, en pie. Beauvoir toma partido por una visión general marxista en lo social y defiende una concepción del hombre como proyecto, que es la suya propia.

El tercero de los ensayos, titulado **Merleau-Ponty et le pseudo-sartrisme**, es una defensa del pensamiento de Sartre contra la interpretación que de él hace Merleau-Ponty en su libro **Les aventures de la dialectique**²⁷). Beauvoir nos explica los motivos que le llevaron a escribirlo en *La force des choses*:

"En juin, dans **Les aventures de la dialectique** Merleau-Ponty qu'agaçait l'attitude politique de Sartre, reconstruisit sa pensée de la manière la plus fantasque. Lié à l'époque à **La Gauche nouvelle**, il la servait en discréditant l'"ultra-bolchevisme" de Sartre; et il réjouissait ainsi la droite la plus extrême: choisissant avec sûreté une des phrases les plus malheureuses de Merleau-Ponty -où il confond besoin et liberté- Jacques Laurent déclara qu'il avait en ces quelques mots liquidé le sartrisme. Les idées de Sartre étaient déjà assez mal comprises pour qu'il me parût déplorable qu'on les dénaturât encore(...) Je voulus rétablir la vérité; (...) les phrases de lui que je citai *contradisaient terme à terme les allegations de Merleau-Ponty*. On dit que c'était à Sartre de répondre: rien ne l'y obligeait; en revanche, n'importe quel sartrien avait le droit de défendre une philosophie qu'il avait fait sienne"²⁸).

El ensayo de Beauvoir constituye, sin embargo, no sólo lo que ella declara -una defensa de Sartre teórico contra Merleau-Ponty intérprete no fiel de sus teorías-; es, además, una justificación del compromiso de Sartre, del equipo de **Les Temps Modernes** y de ella misma como miembro de éste con la filosofía marxista, lo cual, -se cuida muy bien de puntualizar- no significa una aceptación del "socialismo real", tal como se encarna en la URSS²⁹). Es un testimonio, también, de la trayectoria intelectual de Sartre en estos años de creciente compromiso con lo que para él era la causa revolucionaria de nuestro tiempo³⁰) -para parafrasear su afirmación de **Critique de la raison dialectique**-. Un compromiso que se inicia a su vuelta de Alemania en 1941 en forma de resistencia

²⁷ Les aventures de la dialectique. Cap. V: **Sartre et l'ultrabolchevisme**. Paris, Gallinard, N.R.F., 1955.

²⁸ Loc. cit. II, pág. 61. Cursiva nuestra.

²⁹ Cfr. F.C. I, págs. 243 y 277-78, donde explica la denuncia de los fallos del socialismo real en Enero del 49 en T.M. (proceso Kravtchenko); la publicación, también en T.M., en Diciembre del 49, del Código soviético de trabajo correctivo, etc.

³⁰ Como señala su biógrafo A. Cohen-Solal, 1952-1956 es el período de las buenas relaciones de Sartre con los comunistas, el único, por lo demás en el que "le dialogue remplace l'injure" Cfr. Sartre, III, Les années Sartre (1945-1956). Des pigeons et des chars, Paris, Gallinard, 1985, págs. 428 ss.

intelectual a la ocupación³¹) y que se decantará en seguida en la lucha contra todos los tipos de opresión que le cupo conocer. ¿Con qué armas? Con las que tiene un intelectual, naturalmente, su cabeza y su pluma, y también su voz.

Antes de entrar en el ensayo de Beauvoir, vamos a reconstruir los términos de la polémica -que se desarrolló entre los años 1952-54- en el orden cronológico, esto es, señalaremos las principales tesis de Sartre en *Les communistes et la paix*, así como las de Merleau-Ponty en el capítulo V (*Sartre et l'ultra-bolchevisme*) de *Les aventures de la dialectique*.

A) Las tesis de Sartre.

Los escritos de Sartre tuvieron como motivación unos hechos puntuales: las convocatorias del PC francés de una manifestación el 28 de mayo del 52, por la paz y como protesta por la visita a Francia del general norteamericano Ridgway, responsable del uso de armas químicas en la guerra de Corea. Ambas convocatorias fueron un fracaso por la escasa respuesta que tuvieron de parte de la clase obrera.

Estamos en la época de la guerra fría entre EE.UU y URSS. Francia ha entrado en la OTAN, el gobierno es pro-americano, anticomunista; los comunistas tienen una escasa representación parlamentaria. El PC internacionalmente juega la carta pacifista y por eso convoca la manifestación por la paz cuando viene un actor de la guerra. Ante los resultados de la convocatoria, la derecha pro-yanki interpreta que "los obreros ya no están con el PC", se han dado cuenta de que es "rusista", de que obedece a los dictados de Stalin. Además, no creen que la URSS no vaya a atacar; por eso se piensan que hay que armarse "para la paz" con la ayuda del amigo norteamericano.

Sartre reacciona ante la actitud de los franceses dando su interpretación de estos hechos en tres largos artículos que se publican con el título mencionado

31 No compartimos la opinión de G. Joseph en su obra *Une si douce occupation. S. de Beauvoir et J. P. Sartre, 1940-44*, crónica documentada y malintencionada que magnifica los silencios y las alusiones susceptibles -y no susceptibles- de ser interpretadas como colaboracionismo. Pensamos que el compromiso en Sartre -y en Beauvoir- se fué gestando lenta pero sólidamente, al filo de una evolución personal con la que ellos, como intelectuales, fueron siempre mucho más honestos que el autor de este libelo (con el que, por lo demás, no cabe compararlos) y fué creciendo a lo largo de su vida, hasta el fin de sus días, con todas las causas que eran denuncia de la injusticia. Un buen indicador de ello: la participación de Sartre, anciano y degradado por la vejez, meses antes de morir (Junio de 1979) junto con R. Aron, en la delegación de intelectuales que acudieron al Elíseo para pedir al presidente de la República una ayuda más activa de Francia a los "boat people" que huían de los regímenes comunistas de Vietnam y Camboya. Cfr. A. COHEN-SOLAL, Ob. cit., IV, A l'ombre de la tour, pág. 647.

en *Les Temps Modernes*, al igual que el titulado "Reponse a C. Lefort⁽³²⁾", donde discute sus posiciones con este intelectual⁽³³⁾.

1. Sartre hace una defensa del comunismo, aclarando previamente que el fin de sus escritos es declarar su acuerdo con los comunistas sobre temas precisos y limitados, razonando a partir de sus propios principios, no de los de ellos.

Comienza afirmando que, aunque los obreros no hayan respondido a estas convocatorias, el PC es el representante legítimo y único de la causa obrera, mal que le pese a la derecha, y a pesar de que cometa errores.

A continuación pasa a analizar las razones por las cuales, en este caso que le ocupa, la clase obrera no ha respondido en masa a las convocatorias del PC. Sartre conviene con la interpretación que ha dado el PC: es imposible que el silencio de las masas signifique un consentimiento a la represión -como piensa la derecha-, pero no está de acuerdo con el Partido en que tal silencio no implique desaprobación de esa acción puntual.

Sartre va mostrando, a través de sus análisis, que los verdaderos intereses de la clase obrera francesa están muy alejados de la política internacional; por eso los proletarios no hacen causa suya la necesidad de la URSS de mantener el *statu quo*, de evitar un choque armado con EE.UU, que en esos momentos es superior en armamento y que, tomando parte en la guerra de Corea, amenaza con desencadenar el conflicto a nivel mundial.

El obrero francés, afirma Sartre, sabe que ha perdido su poder sobre la historia, que no puede cambiar su curso; y si no quiere "hacer" política es porque *ya no puede hacerla*⁽³⁴⁾. Sin embargo, ataca a los que han interpretado su actitud en el sentido de que "hoy la clase obrera está a punto de separarse del PC", recordando la afirmación de Marx de que "el proletariado no puede actuar como clase más que constituyéndose en partido político distinto" y afirmando que

³² Teórico marxista de tendencia trotskista.

³³ Ibid., números 81 (Julio 1952), 84-85 (Octubre-Noviembre 1952), 101 (abril 1954), 100 (marzo 1954), respectivamente. Estos trabajos han sido publicados posteriormente en los volúmenes VI (los tres primeros) y VII (el último) de *Situations*. Nuestras citas son de la traducción de Josefina Martínez Alinari en ed. Losada, con el título *Escritos políticos*, I y II. Buenos Aires, 1965 y 1966, respectivamente.

³⁴ Ibid., I, pág. 129.

en la Francia de 1952, el partido político distinto es el conjunto de los trabajadores organizados por el PC⁽³⁵⁾. Los trabajadores no se han alzado contra el PC, simplemente no han seguido sus consignas en una convocatoria puntual.

Y al filo del análisis de este hecho, Sartre expone su teoría de la no espontaneidad de las masas y de la necesidad de una instancia rectora que, sin embargo, sepa leer sus necesidades y proponerles la acción que conviene a sus objetivos. O, lo que es lo mismo, la unidad de la clase no puede ni ser recibida pasivamente, ni producirse espontáneamente. Lo primero es lo que piensan los sociólogos como Gurtvitch, Sorokin, Halwachs y algunos marxistas mecanicistas como Bujarin; lo segundo es lo que piensa Lefort.

Los análisis de Sartre en torno a este tema encierran desarrollos embrionarios de sus teorías de la serialidad y del grupo en fusión elaboradas años más tarde en la *Critique de la raison dialectique*. Su explicación del paso de la masa a la clase anticipa desarrollos posteriores: la clase es una totalidad frente a la masa, suma de moléculas, elementos irresponsables cuya acumulación es una fuerza física más que humana. La clase sólo es posible cuando esos obreros-moléculas toman conciencia del estado de sub-hombres a que los reduce la explotación de los patronos. Esta conciencia se adquiere mediante una revolución interna, una especie de conversión⁽³⁶⁾. Uno se afirma como proletario sólo "mediante una acción ingrata y penosa, superando la fatiga, el hambre, muriendo para renacer"⁽³⁷⁾. Y, para que tal acción sea posible, es preciso que la *praxis* exista en el seno de las masas "como una llamada, un ejemplo, una especie de *figuración* de lo que se puede hacer"⁽³⁸⁾. Esto es, se precisa de una organización que sea la encarnación pura y simple de la *praxis*, la cual "sólo puede concebirse como una *autoridad* (...) un Orden que hace reinar el orden y que da las órdenes"⁽³⁹⁾. Esta es la función del Partido comunista, el cual, en vez de ser un producto de la espontaneidad obrera, se impone a cada individuo como un imperativo. La legitimidad del Partido procede, pues, no de la espontaneidad de

³⁵ Ibid., pág. 130.

³⁶ Ibid., pág. 163. Sartre sigue fiel a su teoría de la conversión iniciada en *C.D.G.*

³⁷ Ibid., pág. 164.

³⁸ Ibid., pág. 164.

³⁹ Loc. cit.

las masas -puesto que la espontaneidad no legitima autoridad alguna-, sino, en primer término, de una necesidad: de la necesidad de unión y de acción conjunta como clase que tiene el proletario para liberarse. "El Partido es el movimiento mismo que une a los obreros y les arrastra hacia la toma del poder(...) si desaparece el Partido, la clase obrera cae en el polvo"⁴⁰).

2. De modo que el desaliento de los obreros no pasa por la condena de la política comunista; el obrero francés de 1952 no puede expresarse y realizarse más que mediante una acción de clase dirigida por el PC. ¿Es responsable, sin embargo, el PC de tal desaliento? ¿Cuáles son las razones de tal desaliento?

Sartre hace historia de la situación del obrero francés y de sus luchas desde la primera revolución industrial hasta el presente, y explica como desde la segunda revolución industrial (finales del siglo XIX) el patrono ha reaccionado ante el peligro del crecimiento cuantitativo del proletariado con un malthusianismo económico. El malthusianismo no sólo reduce el número de obreros, sino que los aísla como clase. El obrero francés es víctima y producto del malthusianismo económico porque el inmovilismo de la economía francesa le obliga a estar a la defensiva para mantener el *statu quo* -para mantener su puesto de trabajo y su salario que puede perder si es demasiado rebelde, ya que hay un ligero excedente de obreros y el patrono no contrata a los que le plantean problemas-. El desaliento del obrero es, así, un producto de la subproducción industrial, "revela subjetivamente los límites objetivos que la estructura de la economía impone a la praxis"⁴¹).

3. Si el malthusianismo económico es la primera causa del desaliento del obrero, la segunda es la división que existe entre el proletariado debida a la maquinización. Las exigencias de las nuevas máquinas requieren un pequeño porcentaje de obreros profesionalizados⁴² -un 20%- , una mayoría -alrededor del 60%- de obreros especializados o semi-calificados⁴³, y queda otra minoría de peones -el 20% restante-. Esta distribución produce entre ellos una jerarquía técnica, económica y de conciencia revolucionaria. De tal manera que, entre los

⁴⁰ Ibid., pág. 165.

⁴¹ Ibid., pág. 215.

⁴² Traducción de la denominación francesa "ouvriers califiés".

⁴³ Traducción de "ouvriers spécialisés".

obreros existe una élite profesionalizada que difiere del resto por: a) los valores que sustenta, b) las necesidades que tiene y c) las tácticas de lucha. En efecto, los profesionalizados: a) se consideran los verdaderos productores, son como déspotas ilustrados que consienten en sacrificarse por las masas, pero les niegan el derecho de defender ellas mismas sus intereses; b) su suerte depende del mantenimiento arcaico de la producción, por lo cual están en cierto modo aliados con el malthusianismo; c) sindicalmente negocian con su saber y tienen una relación directa con el patrono. Junto a ellos, la inmensa mayoría - obreros semi-calificados y peones- que constituyen el nuevo proletariado, los verdaderos sub-hombres, conscientes de su sub-humanidad: a) saben que no valen nada porque, por definición, son intercambiables en el trabajo; que no tienen dignidad, y por eso constituyen "la exigencia radical de lo humano en una sociedad inhumana"⁽⁴⁴⁾; b) los intereses de unos y otros se contraponen: el obrero-masa está por romper la estructura de la economía, "para defender su salario tiene que arriesgar su pellejo"⁽⁴⁵⁾; c) su actitud revolucionaria es mucho más radical: quiere *todo* porque no tiene nada⁽⁴⁶⁾, y necesita una autoridad que sepa interpretar sus necesidades cuando éstas se hacen insoportables.

Explica Sartre que los obreros de la masa no tienen ni tiempo de hacer lucha sindical militante y por eso sus representantes tienen que ser "funcionarios" del sindicato. Ahora bien, sólo cuando las circunstancias le llevan a obedecer reconoce el neo-proletariado la autoridad de sus jefes. Prefigurando su concepción de el grupo en fusión, afirma que el jefe sólo es jefe cuando las masas se ponen en movimiento; si se dispersan, no es nada. "Las masas controlan al militante como el mar controla al timonel. El jefe tiene que ser *todos* para ser él"⁽⁴⁷⁾. Para que puedan ponerse en acción en un momento dado, las masas necesitan ser agitadas permanentemente. ¿Por qué? Porque lo propio de la dispersión molecular que caracteriza a la masa es hacer imposible el contacto. Y la agitación lo hace posible. Y sólo mediante el contacto pueden las partículas ponerse en acción. "Sin la agitación, los grandes movimientos populares serían

⁴⁴ Ibid., pág. 229.

⁴⁵ Ibid., pág. 223.

⁴⁶ Ibid., pág. 236.

⁴⁷ Ibid., pág. 241.

más vacilantes, tardarían más tiempo en nacer y se cedería con más facilidad"(⁴⁸). Las masas no dan nunca un mandato; no votan programas; indican el fin por alcanzar. El militante es quien tiene que hallar el camino más corto. Una huelga ganada les da la razón, es un hecho total; una huelga perdida deja al aparato en el aire.

4. Finalmente trata la cuestión del pluralismo sindical y su posible relación con los acontecimientos que analiza. En síntesis, opina que la gran masa obrera está con el sindicato comunista (la CGT) y la mayoría de los otros sindicatos representan la tendencia reformista de una minoría selecta de obreros profesionalizados que luchan contra la descalificación. En definitiva, ve el pluralismo sindical como una consecuencia del malthusianismo de los patronos.

En la *Reponse a Claude Lefort* amplía sus análisis sobre el papel de las masas y el Partido. Reitera su negación del espontaneísmo de las masas y la necesidad de la mediación del Partido para la acción revolucionaria. Sus principales elementos teóricos son aquí:

1. La noción de clase, que es definida como universal singular: universal, puesto que abarca a una colectividad entera; singular, puesto que se hace con estos hombres, en estas circunstancias. La clase, en suma, "es una empresa cuyos actos y pensamientos se insertan en el movimiento real de la historia"(⁴⁹).

2. La noción del Partido como el "Otro" dentro de la clase proletaria, por lo cual hay siempre una interacción entre proletario y PC. Por esta razón no es predecible que toda evolución de la revolución haya de pasar por un "estalinismo", ni terminar en una sociedad como la soviética.

B) Las tesis de Merleau-Ponty.

El capítulo V de *Les aventures de la dialectique* es una reflexión sobre el marxismo en polémica con Sartre y, al mismo tiempo, un ataque a sus tesis desde los presupuestos filosóficos que Merleau-Ponty estima sartreanos, a partir de los cuales se permite afirmar que esas teorías que Sartre defiende no son marxistas sino suyas y que en su base encontramos no a Marx, sino a Kant y su

⁴⁸ Ibid., pág. 247.

⁴⁹ Ibid., II, pág. 29.

imperativo categórico. Estimamos que hay en este escrito dos rasgos que conviene tener en cuenta para comprender el ensayo de Beauvoir en defensa de Sartre: 1) Fuerza la filosofía sartreana, presentándola como una filosofía del sujeto, 2) A la visión teórica del marxismo de Sartre contrapone la suya, que no es sino una descripción del marxismo soviético al que considera como el desarrollo del marxismo en lo real, sin admitir, como Sartre, otras alternativas.

Así pues, M-P. se sitúa en otra perspectiva: interpreta a Marx de un modo cerrado desde el marxismo encarnado en la URSS, mientras que Sartre vivificaba a Marx desde sus propios planteamientos filosóficos, es decir, introducía *mediaciones* -que desarrollaría más tarde en la *Critique de la raison dialectique*- para explicar el *sentido* del marxismo en 1952, en Francia, en el análisis de unos acontecimientos precisos. Ambos se reclaman del mismo Marx y del mismo Lenin para justificar sus posiciones; pero las posiciones son diferentes. Sartre considera al marxismo la savia de la revolución todavía pendiente; M-P. piensa que el marxismo está acabado y confía en la democracia parlamentaria, con lo cual se alinea en las posiciones de la derecha.

El capítulo "Sartre et l'ultra-bolchevisme" tiene cinco apartados. Resumiremos, siguiendo el orden de su escritura, los que estimamos que son los principales puntos de la versión que da su autor de las teorías de Sartre.

1. En el primer apartado expone las líneas generales de lo que, según él, es el marco filosófico en el que Sartre concibe las nociones de clase y Partido, el papel del militante, la historia, el sentido de los acontecimientos y la acción revolucionaria.

Según M-P., de la constatación de la solidaridad entre clase obrera y PC, Sartre hace un principio. Partido y clase son, para Sartre, como creaciones continuas. Pero es que toda la teoría del Partido y la clase se deriva de la filosofía sartreana, que es una filosofía del hecho, de la conciencia y del tiempo. Trata el acontecimiento como imborrable, como prueba decisiva de nuestras intenciones, como elección instantánea de todo futuro y de nosotros mismos⁵⁰). La voluntad revolucionaria surge *ex nihilo* como "invención", rechazo de la

50

A.D., cap. V, págs. 143-44.

condición obrera, "conversión" por la cual el obrero "muere y renace"⁽⁵¹⁾. El militante cree en la revolución y en el Partido "como el sujeto moral de Kant cree en Dios y en la inmortalidad"⁽⁵²⁾; y ambos son "acción pura", lo que demuestra que seguimos en una filosofía del sujeto -M-P. identifica conciencia y sujeto en Sartre-. Pues, si todo viene de la libertad, si los obreros no son nada antes de haber creado el Partido, éste no descansa sobre nada existente, es su creación continua y el emblema de su no-ser, como el imperativo categórico de donde ha surgido⁽⁵³⁾.

Estas afirmaciones de M-P.⁽⁵⁴⁾ son fruto de su comprensión de la filosofía de Sartre como una filosofía del sujeto, donde entre el hombre y el mundo no hay mediación, o mejor, la única mediación es *la mirada del otro*. Tal concepción, aplicada al tema que nos ocupa hace que el yo se desdoble en otro (el rostro de la miseria, el proletario consciente de su sub-humanidad) y éste es el que hace surgir al militante y al Partido como un "hacer" que impone sus postulados⁽⁵⁵⁾.

En estas coordenadas M-P. interpreta que para Sartre la historia es voluntaria o nula: las clases se hacen y se rehacen. Tomando la afirmación de Sartre "las clases no son, se las hace" en este contexto, M-P. deduce que "el tejido social se hace frágil como un cristal, la historia se convierte en un duelo sin pausas, sin azares"⁽⁵⁶⁾.

2. Analiza y critica la visión de Sartre sobre el sentido de los hechos, la función del proletariado y la función del Partido.

Sartre se separa de Marx -dice- por su concepción equívoca de los hechos: el hecho, como tal, no tiene significado; el significado proviene de la conciencia. Nada puede aclarar al Partido ni a sus militantes; ellos no tienen nunca que habérselas con la verdad, sino con puntos de vista que son ya previas tomas de posición. Entre el "hecho puro", que tendrá el sentido que sea, y la

⁵¹ Ibid., pág. 145.

⁵² Ibid., pág. 146.

⁵³ Ibid., pág. 147.

⁵⁴ Utilizamos la sigla M-P para designar Merleau-Ponty.

⁵⁵ Ibid., pág. 147.

⁵⁶ Ibid., pág. 153.

decisión, que le confiere uno, no hay mediación. Sartre no piensa siquiera en que el Partido pueda descifrar la situación. Sin embargo, el marxismo sí otorga un sentido a los hechos, puesto que la toma de conciencia de ellos es un factor de la situación -un hecho también, que tiene su lugar en la historia- de la que observador y observado forman parte. Mientras que, para Sartre, la toma de conciencia es un absoluto: confiere el sentido. Para un marxista, el sentido de los acontecimientos no se encuentra más que en el Partido; pero no en virtud de un equívoco permanente, sino de una verdad inmanente que "imanta" las decisiones del Partido. Y, así, el flujo y reflujo de la historia, de los cuales el Partido es intérprete, lo sustituye por la conversión de las masas al Partido y su atomización cuando se retiran. Por eso concibe la acción del Partido como "una técnica de masas", en vez de una acción en la que el Partido y las masas viven juntos la misma situación⁽⁵⁷⁾. Sartre da carta blanca a los dirigentes e identificando espontaneidad y conciencia, considera al Partido como conciencia, con ello alcanza el colmo del bolchevismo⁽⁵⁸⁾.

Sartre concibe la historia, no como un medio mixto (Marx) con personas, cosas y mediaciones entre personas y cosas, sino como construida por intenciones virtuosas o criminales. Describe un comunismo de acción pura que no cree ya en la verdad, ni en la revolución, ni en la historia⁽⁵⁹⁾.

3. Sobre la revolución, la concepción de la historia y la praxis.

Acusa a Sartre de introducir la noción de libertad en la praxis, en oposición al sentido de la historia que Marx fundó, y ello debido a que su ontologiano admite mediaciones entre el *en-sí* y el *para-sí*, entre el *yo* y el *otro*.

Según M-P., Sartre no reconoce al hombre como ser social, rechaza "el simbolismo entendido como funcionamiento de los signos más allá de los significados que el análisis puede asignarles"⁽⁶⁰⁾, es decir el mundo interhumano, el universo de la cultura; su único mundo es el del ser *para-sí*. Para él, la conciencia de una relación deriva de un puro principio relacionante, como en

⁵⁷ Ibid., págs. 159-164.

⁵⁸ Ibid., pág. 175.

⁵⁹ Ibid., págs. 168-178.

⁶⁰ Ibid., pág. 191.

la Crítica de la razón pura. No concibe una acción que sea desvelamiento, ni un desvelamiento que sea acción; lo que no quiere considerar es la dialéctica. La autoridad absoluta del Partido es la pureza del sujeto transcendental incorporado por la fuerza al mundo. Entender que la acción revolucionaria se basa en las personas, además de una negación de las mediaciones es -piensa M-P- una justificación del estalinismo.

4. El sentido de los acontecimientos y la acción revolucionaria.

Para Sartre, las relaciones de las clases, las relaciones interiores al proletariado y las relaciones internas a la historia toda no son relaciones articuladas que comporten tensiones y distensiones sino que se reducen a la relación inmediata y mágica de la mirada⁽⁶¹⁾. Las relaciones entre personas no están mediatizadas por las cosas, sino que son inmediatamente legibles en la acusación de una mirada. La "acción pura" es la respuesta a la mirada de los desfavorecidos. De lo que concluye: "estamos en un universo mágico o moral"⁽⁶²⁾.

La verdad de una sociedad o de la historia no depende más que de la mirada del más desfavorecido. La revolución permanente de Sartre -ya sea hecha por el Partido o por la literatura⁽⁶³⁾- es siempre una relación de conciencia a conciencia y excluye las articulaciones intermedias que en el marxismo propician su pretensión a la verdad y a la política histórica. Lo que diferencia a Sartre del marxismo es siempre su filosofía del *cogito*. De que lo social sea totalidad no se sigue que sea relación entre conciencias. Y eso es lo que se desprende del planteamiento de Sartre. La ontología de Sartre es la que impone que la historia, como futuro común, sea dirigida por la acción pura de algunos, idéntica a la obediencia de otros. El *cogito* es lo que introduce la violencia en la filosofía sartreana, porque en el momento en que interviene la conciencia, lo hace como legislador soberano, es ella la dadora de sentido, y el sentido es total o nulo.

5. Diferencias entre Sartre y Marx.

⁶¹ Ibid., págs. 206-7.

⁶² Ibid., pág. 207.

⁶³ Alusión al escrito de Sartre Qu'est-ce que la littérature? (1948), donde, a juicio de M-P, todavía Sartre fundaba el compromiso del escritor en mostrar la verdad a partir de su propia situación histórica, en desvelar el mundo desde su praxis. Hoy, sin embargo, dice M-P, "dans sa conception du social, l'action de dévoilement le cède à l'action pure". Ibid., pag. 210.

Las razones de Sartre están en las antípodas del marxismo. M-P. acusa a Sartre de anti-dialéctico, sin haber entendido que lo que plantea es una dialéctica nominalista *in nuce*. Como no acepta el planteamiento sartreano Partido/clase, M-P. se pregunta: un proletariado como el que Sartre describe, que ha perdido su incidencia en la historia, ¿cómo iba a sostener una misión histórica? Si el proletariado ya no es más que una "necesidad" sin conciencia política y sin poder, ¿cómo va a propiciar una sociedad emancipada? Cualesquiera que sean los esfuerzos del PC, ¿cómo hacer una revolución proletaria con un neo-proletariado? Esa no sería una revolución proletaria.

El proletariado es una categoría delegada para representar a la humanidad en el pensamiento de Sartre. En efecto, no teniendo entidad si no está adherido al Partido, el proletariado del que habla Sartre no es nada en sí mismo, es una masa sin nombre que se desprende de él; no es constatable, ni discutible, ni algo vivo.

Si dejamos a un lado los principios y tratamos de comprender lo que pasa hoy en Francia, nos encontramos con un PC. que no es acción pura, sino acción aplicada y que trata también de comprender lo que pasa y de componer sus necesidades locales con las demás necesidades de la acción comunista. En este sentido, el PC no puede ser considerado por Sartre sino como un factor político⁽⁶⁴⁾ entre otros. Ahora bien, si nos atenemos a su privilegio de principio -el que sea el rector de la acción revolucionaria- es inútil y azaroso entrar en la discusión de los problemas concretos, porque los problemas concretos pueden entrar en contradicción con las líneas teóricas generales; no hay más que esperar⁽⁶⁵⁾. Dicho en otros términos, hay dos actitudes posibles y diferentes: a) la del que ve y juzga el comunismo y la revolución desde fuera, como simpatizante y b) la del que está dentro y se propone y se adhiere a acciones que van proponiendo una línea política de actuación. La actitud de Sartre se encuadra en el primer grupo. Podemos, en otros términos, decir que hay dos tipos de acción: la de desvelamiento y la de gobierno. La segunda no puede perder nunca el contacto con los hechos; la primera, sí porque *desvela*: su universo es un

⁶⁴ Ibid., pág. 235.

⁶⁵ Se refiere M-P. a la cuestión latente en toda esta polémica: ¿Cómo debería haber actuado el PC para que el proletariado no lo desaprobase? Sartre no da respuesta, solamente dice que con su actitud el proletariado desautorizó las convocatorias, pero, ¿debería el PC haber hecho otras, o ninguna? M-P. opina que si nos situamos en el nivel de los principios, como hace Sartre, no hay que discutir problemas concretos como él hace, sino esperar a ver qué pasa e interpretar entonces.

cuadro donde nada existe a no ser que sea allí representado, juzgado, analizado. Este es el tipo de acción que desarrolla Sartre. El es comunista desde el exterior, impone al comunismo una mirada que viene de fuera y que no le es hostil. Lo débil de la posición de Sartre es que vive en el mundo capitalista; en el mundo comunista se ha expulsado a los que intentan hacer esto.

Además, la opinión de Sartre no se basa en una crítica objetiva del capitalismo, sino en un prejuicio favorable a la empresa comunista "porque los más desfavorecidos la exigen". Pero ¿lo exigen realmente?, se pregunta M-P. Porque, precisamente, Sartre nos dice que los menos favorecidos apenas militan, que no apoyan la acción comunista. Y si atendemos a lo que ocurre en la URSS, donde a tenor del análisis científico del capital hecho por el marxismo se ha puesto en marcha el modo de producción socialista, sabemos que de este sistema han surgido otras contradicciones y que no es lo que pretende ser.

M-P. propone "jugar en el tablero de la verdad", no en el doble tablero de la verdad y de la moral "pura", como hace Sartre. Esto es, contemplar y analizar lo que pasa en la URSS, porque, si el comunismo es verdadero, no precisa de tanto respeto. Y si solamente es respetable, es que nada más es intención⁶⁶). M-P. defiende la postura de la izquierda no comunista, postura que nos obliga a llevar una política positiva, a plantear y resolver los problemas concretos en vez de vivir con un ojo en la URSS y el otro en USA. Declara no creer que los comunistas quieran la paz mientras permiten que los comunistas del Norte invadan Corea del Sur, lo cual es una alternativa de guerra.

Finalmente declara que lo que le separa de Sartre no es la descripción que él hace del comunismo, sino las conclusiones que saca de ella. La divergencia - dice - es filosófica, porque se refiere, no a los hechos, sino a la manera como son recibidos, a la respuesta que se les da y a las relaciones que se establecen entre el interior y el exterior. La cuestión es saber si - como dice Sartre - no hay más que *hombres y cosas* o también ese inter-mundo que llamamos historia, simbolismo, verdad por hacer. Si nos atenemos a esa dicotomía, los hombres - lugar de todo lo que puede tener un sentido - están condenados a una tensión extrema. Si, por el contrario, se admite una mediación en las relaciones personales por el mundo de los símbolos humanos, entonces renunciamos a considerarnos responsables de todo lo que se hace en cada instante; si se conviene en que

⁶⁶ Ibid., pág. 248.

ninguna acción asume todo lo que ocurre, en que toda acción, incluso una guerra, es siempre acción simbólica, si se renuncia, en suma, a la acción pura, tal vez entonces haya más posibilidades de cambiar el mundo (⁶⁷).

En el Epílogo del libro, donde hace comentarios de los diferentes tipos de dialéctica, vuelve a recalcar lo que, según su modo de ver, es erróneo en la postura de Sartre. Le acusa de sustituir la filosofía dialéctica del marxismo por una filosofía intuitiva, que quiere ver inmediata y simultáneamente todas las significaciones; una filosofía en la que *todo* ocurre en el instante; donde hay pluralidad de sujetos, pero no intersubjetividad; donde el mundo y la historia constituyen perspectivas inconciliables(⁶⁸). afirma que: "Les revolutions sont vraies comme mouvements et fausses comme régimes"(⁶⁹). Y se pregunta si no tendrá más futuro un régimen que no pretenda rehacer la historia desde la base sino solamente modificarla, si no será éste el régimen que hay que buscar en vez de entrar en el círculo de la revolución. Porque, en el interior de la dialéctica revolucionaria no encontramos la dialéctica, sino el equívoco(⁷⁰). El a-comunismo, como él lo denomina, de la izquierda no comunista es condición indispensable para conocer la URSS, porque confronta lo que que conocemos de la realidad soviética con su propia ideología. En cuanto a los demás países, propone un liberalismo político en el que el PC sea una fuerza más.

Volviendo al ensayo de Beauvoir, comienza éste con una introducción donde justifica la apología que emprende. Y la razón que alega es el prestigio de Merleau-Ponty como filósofo; el hecho de que conoce perfectamente, y desde hace tiempo, a Sartre, por lo cual es de suponer que los lectores lo tomen como un intérprete autorizado de su pensamiento; y también la circunstancia de que Merleau-Ponty, en otro tiempo, exhortaba con insistencia a sus adversarios a "aprender a leer", por lo cual cabe suponer que él sea un buen lector, que sea capaz de descifrar un texto sin prejuicios y citarlo sin desvirtuarlo: "Dans ces

⁶⁷ Ibid., págs. 269-70.

⁶⁸ Ibid., págs. 275-76.

⁶⁹ Ibid., pág. 279.

⁷⁰ Loc. cit.

conditions le travestissement devient abus de confiance et il est nécessaire de le dénoncer."⁷¹)

El ensayo tiene cuatro partes, precedidas de una breve introducción donde Beauvoir declara que el escrito de Sartre es un escrito de circunstancias, centrado en unos acontecimientos puntuales y explicando su acuerdo con los comunistas en ciertos puntos precisos, tratando de comprender lo que ocurre en Francia en ese momento. Sin embargo, Merleau-Ponty pretende encontrar en él una filosofía de la historia completa y definitiva. En lugar de admitir que Sartre no la ha desarrollado, trata de reticencias sus silencios deliberados y se dedica a reconstruir, a la luz de la ontología sartreana, lo que Sartre *debe* pensar. El método es osado. Pero lo más grave es que la filosofía a la que nuestro exégeta se refiere contradice, en casi todos los puntos, lo que Sartre siempre ha profesado.

I. En la primera parte, Beauvoir se ocupa en mostrar cómo ha malentendido M-P. la ontología sartreana, llamando pseudo-sartrismo a esa errónea interpretación que hace del sartrismo; esto es, se aplica a mostrar la diferencia entre el pseudo-sartrismo y la auténtica ontología sartreana.

El pseudo-sartrismo es una filosofía del sujeto, que se equipara a la conciencia, pura translucidez y coextensiva al mundo. A su transcendencia se opone la opacidad del ser *en-sí*, que no posee ninguna significación; el sentido es impuesto a las cosas por un decreto de la conciencia, que se motiva *ex-nihilo*. La existencia del *otro* no quiebra la conciencia, pues el *otro* no aparece jamás, en el pseudo-Sartre de M-P., bajo la figura de otro sujeto. La relación del *Je* al *Autre* se reduce a la mirada. Cada uno de los dos está solo en el centro de su propio universo, sobre el que reina como soberano. Y no hay inter-mundo.

Beauvoir replica que: 1º. La filosofía de Sartre nunca ha sido una filosofía del sujeto. Sartre casi nunca emplea este término que M-P. toma como sinónimo de la conciencia, del yo (*Moi*), del hombre. 2º. Para Sartre la conciencia, pura presencia ante sí, no es un sujeto: "C'est en tant qu'Ego que

⁷¹ Faut-il brûler Sade? Paris, Gallimard, Idées, 1955, pág. 187.

nous sommes sujets [et] l'Ego apparaît à la conscience comme un en-soi transcendant".⁽⁷²⁾

Sartre ha construido sobre estas bases -señala Beauvoir-toda su teoría del campo psíquico. La psiqué y el yo (Moi), que es su polo, son intencionados por la conciencia como objetos. Mientras que M-P. confunde la conciencia -presencia inmediata ante sí- y el sujeto -cuyo desvelamiento exige una mediación- cuando aplica al amor -objeto psíquico- lo que Sartre dice del placer -*Erlebnis* (vivencia) inmanente-. Y, como lo ha confundido, puede objetar al pseudo-Sartre que se equivoca, porque: "C'est toujours à travers l'épaisseur d'un champ d'existence que se fait ma présentation à moi-même"⁽⁷³⁾, con lo cual está totalmente de acuerdo Sartre, quien siempre ha insistido sobre el condicionamiento recíproco del mundo y del yo (Moi). Sartre llama a esto "circuito de la ipseidad"⁽⁷⁴⁾.

Si, como piensa M-P. que sostiene el pseudo-Sartre, el sujeto creara el mundo iluminándolo, no podría superar la conciencia que tiene del mundo. Lo que olvida aquí M-P. es la teoría sartreana de la *facticidad*, que es una de las bases de su ontología, según la cual mi conciencia no puede superar el mundo más que comprometiéndose en él, esto es, condenándose a captarlo en una perspectiva unívoca y finita; por tanto, condenándose a ser infinitamente y sin recurso desbordada por él. Y esa es la razón por la que no hay conciencia sino encarnada⁽⁷⁵⁾.

¿Cómo puede definirse sin mala fe como *coextensiva al mundo* a la conciencia sartreana si Sartre ha escrito que la conciencia no desvela el mundo sino a condición de perderse en él? ¿Cómo se puede afirmar, tal como lo hace M-P., que: "Pour Sartre, la prise de conscience est un absolu, elle donne le sens", si Sartre ha escrito: "Par sens j'entends la participation d'une réalité présente dans son être à l'être d'autres réalités, présentes ou absentes, visibles ou

⁷² E.N. II, chap. II. Temporalité originelle et temporalité psychique: La Réflexion, pág. 209. E *ibid.*, chap. 1. Le pour-soi et l'Etre des Possibles, pág. 147. Edición de 1955.

⁷³ A.D., Paris, Gallinard, 1955, pág. 268.

⁷⁴ *Ibid.*, pág. 190.

⁷⁵ Este es, en efecto, uno de los mayores motivos de la distorsión en la interpretación que P-M. hace de Sartre; parece ignorar la teoría sartreana de la situación.

invisibles, et de proche à l'univers"?(⁷⁶) ¿Cómo se puede afirmar que, según Sartre, no hay más que hombres y cosas, y nada más: ni intermundo, ni objetividad? Así, partiendo de tesis opuestas a las que Sartre sostiene, se pueden deducir una filosofía de la historia y unas concepciones políticas totalmente opuestas a las verdaderamente sartreanas. Y eso es lo que hace M-P.

Lo mismo puede decirse sobre el papel del *Otro* en la ontología sartreana: M-P. lo interpreta como una simple relación por la mirada, que pone en presencia solamente la pura subjetividad de la conciencia y del otro. Beauvoir rebate esta interpretación con citas literales de *L'Être et le Néant* y de *Saint Genet*, donde Sartre afirma la hemorragia interna por la cual *mi* mundo se derrama hacia el prójimo, la descripción del *otro* como presente ante las cosas a través de los significados, la descripción de cómo Genet se asume en su *ser-para-otro*. En relación con estos temas, plantea la concepción sartreana del lenguaje, igualmente tergiversada por M-P., quien niega que para Sartre el lenguaje, como la literatura y la cultura, sea una región mediadora entre los diversos sujetos. Según Sartre, la ideología de una clase, por ejemplo, es una realidad intersubjetiva, dotada de *energía propia*, puesto que *produce ideas*. La misma energía reconoce a la literatura, cuyos momentos se engendran sin recurrir a la subjetividad: así, ha explicado el surrealismo como el último término de un proceso dialéctico que a partir de una concepción de la literatura como negatividad en el siglo XVIII, al que sigue, con el imperio de la burguesía, la de una negatividad absoluta e hipostasiada, que se transforma en proceso multicolor y tornasolado de nihilización, etc(⁷⁷) En cuanto a la sociedad, para Sartre es una totalidad destotalizada que nunca puede ser reunida por un sujeto; las relaciones entre los individuos no se dan a ninguno de ellos en lo inmediato, sino que implican una dialéctica y una historia que se desenvuelven en el tiempo. La falsificación de Merleau-Ponty no tiene otro objetivo que el de negar esta posibilidad.

A continuación muestra cómo, a partir de la ontología trucada del pseudo-Sartre, M-P. descifra *Les communistes et la Paix* de una manera tal que encuentra allí una negación de la Historia, de la dialéctica y de la verdad; cómo su

⁷⁶ *St. Genet, comédien et martyr*, Paris, Gallimard, 1952, pág. 283. Citado por Beauvoir en *Ib.* pág. 192.

⁷⁷ *Ibid.*, pág. 200.

interpretación consiste en la constatación de una nada que dejaría el campo libre al puro dictado de la voluntad.

II. En la segunda parte se ocupa de desmentir la concepción de la Historia del pseudo-Sartre.

Como se ha dicho, si el pseudo-Sartre niega todo inter-mundo y toda intersubjetividad, niega también la Historia. Para el pseudo-Sartre: "L'Histoire est volontaire ou nulle".⁽⁷⁸⁾ "Elle est faite d'intentions criminelles ou d'intentions vertueuses".⁽⁷⁹⁾ La Historia es "pour ce qu'elle a de connaissable le résultat immédiat de nos volontés et pour le reste une opacité impénétrable".⁽⁸⁰⁾ En efecto, si las cosas son "mudas", el hecho histórico habrá de serlo también. Según el pseudo-Sartre: "Le fait en tant qu'il est ne porte pas sa signification: elle est d'un autre ordre; elle relève de la conscience".⁽⁸¹⁾ Dice Merleau-Ponty que, entre el puro hecho, que puede tener el sentido que se quiera, y la decisión que le da un sentido preciso, no hay mediación. La mediación sería lo probable, pero el pseudo-Sartre no quiere saber nada de esto. De lo cual el propio M-P. se extraña, pues antes Sartre sostenía que todo el mundo percibido es probable. Efectivamente, declara Beauvoir, Sartre lo sostenía y nunca lo ha desmentido. En su discusión con los trotskistas (II parte de *Les communistes et la Paix*), les reprocha jugar en dos tableros: reconstruir la historia burguesa según la necesidad y la historia proletaria según la probabilidad; les *niega* el derecho de invocar retrospectivamente la probabilidad cuando interpretan la Historia según una fatalidad dialéctica. Pero él (Sartre) recurre explícitamente a esta noción, y la identificación que establece entre lo real y lo probable hace que tal noción incida implícitamente en todos sus análisis. Sin embargo, M-P. lo niega, y declara: "Cette probabilité pour Sartre est comme rien"⁽⁸²⁾. Según uno de los trucos empleados por M-P., que Beauvoir llama "la jugada de la sobre-significación", apoyándose en que Sartre afirma que "los hechos como tales, carecen de significación(...)" No se zanjará la cuestión sino

⁷⁸ *A.D.*, pág. 153.

⁷⁹ *A.D.*, pág. 168.

⁸⁰ *A.D.*, pág. 134.

⁸¹ *A.D.*, pág. 155.

⁸² *Ibid.*, pág. 204.

tras haber tomado posición sobre cuestiones mucho más amplias"⁸³), M-P. toma la primera parte de la frase -cuyo sentido de regla metodológica, ampliamente usada en ciencias experimentales y humanas, está indicado por la segunda parte-, la aísla, y tomando lo que es un lugar común como si fuera una clave de interpretación del pensamiento sartreano, infiere que los hechos, según Sartre, son equívocos. Otro tanto sucede en la discusión con Lefort: Sartre dice claramente que se limita a rechazar la experiencia "que implica su propia interpretación", subraya la ambigüedad de los hechos⁸⁴); pero añade, a continuación, que se puede salir de la ambigüedad: "Tout sera clair, rationnel, tout est réel, à commencer par cette résistance au déchiffrement: simplement, il faut prendre du temps"⁸⁵). M-P. contrapone Marx al pseudo-Sartre para decir que aquél sí reconocía la ambigüedad de los hechos pero que no los mezclaba en el equívoco sino que los engarzaba en la génesis de la verdad. Sin embargo, hemos visto que Sartre concluía: "Todo será racional"; y es que para Sartre, el tiempo necesario para el desciframiento de los hechos no es un tiempo infinito, como pretende M-P, sino el tiempo requerido por la experiencia. Y cuando afirma que "todo será claro", está adhiriéndose a la idea marxista de una génesis de la verdad.

Beauvoir va minuciosamente confrontando las afirmaciones del pseudo-Sartre con textos de Sartre que las contradicen. Sobre la concepción de la Historia del pseudo-Sartre como Historia de personas, ya que para él no había más que hombres y cosas: afirmación sorprendente -dice Beauvoir- ya que, como se desprende de *Qu'est-ce que la littérature* y de *St. Genet*, la persona, en Sartre, no se comprende sino por la Historia. Sobre la concepción en el pseudo-Sartre de la Historia como una Historia de proyectos en la que el pasado no tendría ninguna incidencia, replica: en *Les communistes et la Paix* Sartre no deja de insistir sobre las características propias que el proletariado francés tiene debidas a su propia historia, y condena las interpretaciones sociológicas que desprecian la Historia. Sobre la discontinuidad de la Historia del pseudo-Sartre, Beauvoir alega la teoría de la temporalidad de *L'Être et le Néant*. ¿Acaso Sartre en sus escritos políticos desmiente sus escritos filosóficos? Tampoco vale esta astucia de M-P. porque en *Les communistes et la Paix* se habla de "un tiempo verdadero

⁸³ *C.P.*, I, pág. 8. Citado por Beauvoir en *Ibid.*, pág. 204.

⁸⁴ Esta misma crítica hace al marxismo en *C.R.D.*, Question de méthode.

⁸⁵ *Loc. cit.*, *Ibid.*, pág. 205.

de la dialéctica", se dice que el deseo más elemental de las masas está separado de sus objetivos por el universo y que sólo un largo trabajo lo puede colmar. En el colmo de su mala fe, M-P. -dice Beauvoir- viene a deducir que, como en *Les communistes et la Paix* Sartre declara que estudia un momento definido de la Historia, es esta referencia al presente, tal cual, lo que hace teoría. Lo cual es más sorprendente aún si se tiene en cuenta que, precisamente, Sartre ha escrito eso contra los anticomunistas que pretendían tratar los sucesos del 28 de Mayo y del 4 de Junio como prueba decisiva de las intenciones del proletariado y como expresión de una decisión instantánea. Cuando sostiene que, por el contrario, estos acontecimientos son un "signo negativo" y, como tal, "difícilmente descifrable". Sobre la negación del valor de la dialéctica del pseudo-Sartre -"Sartre dit aujourd'hui que la dialectique est une fadaise"⁽⁸⁶⁾-, afirma que Sartre ha tratado de "sandez" el optimismo finalista que, de ordinario, se esconde tras las dialécticas pero no *la dialéctica como tal*. Y aporta numerosos textos de la *Reponse à Lefort* en su apoyo.

III. En la tercera parte se ocupa del sentido de los acontecimientos.

La tesis central para apoyar la cual M-P. ha inventado el pseudo-sartrismo es que, si no hay historia, ni verdad, ni temporalidad, ni dialéctica el sentido de los acontecimientos les es impuesto por decreto y la acción se reduce a una serie discontinua de decisiones arbitrarias.

En la introducción de su estudio sobre Sartre ya anuncia M-P. que éste sustituye la filosofía de la historia por "une philosophie de la création absolue dans l'inconnu"⁽⁸⁷⁾. Entonces, el comunismo se convierte en "une entreprise indéterminée, (...) soustraite, comme le devoir, à toute discussion mais aussi à toute preuve"⁽⁸⁸⁾. En esta concepción: "L'action du Parti est soustraite au critère des sens"⁽⁸⁹⁾ "Le faire est initiative absolue, sans racine"⁽⁹⁰⁾. El militante, el Partido, la clase nacen de una "volonté sans appui dans les choses". Todo esto -dice Beauvoir- es un disparate, pues Sartre nunca ha admitido

⁸⁶ A.D., pág. 312.

⁸⁷ A.D., pág. 138.

⁸⁸ A.D., pág. 138.

⁸⁹ Loc. cit. pág. 139.

⁹⁰ Loc. cit. pág. 186, nota.

que un acto pueda producirse sin motivo, ni una creación *ex-nihilo*⁽⁹¹⁾. Y avala con numerosas citas de St. Genet y de *L'Étre et le Néant* la posición de Sartre.

Pretende M-P. que, para Sartre, ser proletario no es la condición para ser militante, cuando, precisamente, Sartre señala que la *necesidad* crea en el proletario el derecho a la revolución porque no tiene otra alternativa que reventar u obtener satisfacción. ¿Cómo osa M-P. sostener que la alternativa "reventar u obtener satisfacción" pone al proletario ante un imperativo moral en el sentido kantiano? ¿Es la *necesidad* un imperativo moral de tipo kantiano?, se pregunta Beauvoir. ¿Cómo se puede confundir a un hombre que pasa hambre con los idealistas bien alimentados que se organizan en ligas moralizantes? Toda la polémica que sigue está desacreditada en su totalidad -dice Beauvoir- porque se funda en la confusión de una teoría de la necesidad con una teoría de la libertad.

Lo que M-P. no quiere ver ni admitir es que la acción no viene sólo de la libertad sino también de la *situación*. Si la situación del obrero no implicase unas condiciones de vida miserables, no necesitaría del Partido para salir de ellas. Como escribe Sartre en *Les communistes et la Paix*: "Les nouveaux fonctionnaires sont légitimés par le *besoin* qu'on a d'eux"⁽⁹²⁾. Si los obreros no le siguieran, el Partido no sería nada: "Le Parti ne se distingue des masses que dans la mesure où il est leur union"⁽⁹³⁾. Lo que Sartre niega, contra los trotskistas y contra Lefort, es que las masas estén dotadas de una espontaneidad inteligente y organizada que les permita producir una política sin la mediación de un aparato; y, en esto, está de acuerdo con Marx. De modo que no son las masas las que obedecen al militante, sino éste quien debe ponerse a su servicio. Mientras que M-P. pretende que Sartre concibe la acción del Partido como "Une 'technique des masses' qui les 'baratte' comme une émulsion... C'est tout le contraire d'une action où le Parti et la classe ouvrière vivent ensemble la même situation et font ensemble la même histoire"⁽⁹⁴⁾. Justamente este "todo lo

⁹¹ Ibid., pág. 215.

⁹² Ibid., III, pág. 1804.

⁹³ R.L., pág. 1607.

⁹⁴ A.D., pág. 164.

contrario" es lo que piensa Sartre: Beauvoir, una vez más, apoya su afirmación con numerosas citas de *Les communistes et la Paix* y *Reponse à Lefort*⁹⁵).

IV. En la cuarta parte se ocupa de la concepción de la acción revolucionaria.

Si Sartre fuera el pseudo-Sartre que M-P. presenta, tenderíamos a creer que estaba casi radicalmente de espaldas a la realidad. Pero M-P. admite una curiosa armonía preestablecida entre el delirio filosófico que pone al sujeto como demiurgo soberano y la locura de una política de acción pura. Sartre sería una especie de representante del ultra-bolchevismo. Su único error sería adoptar hacia este último avatar del comunismo una actitud de simpatía. Según M-P., Sartre ya no cree en aquella verdad immanente que, según Marx, era carta de garantía de la praxis: la revolución. Por tanto, la actitud del pseudo-Sartre ya no es más que una opción moral que refleja sus obsesiones personales. Si nos mantenemos en el terreno de la objetividad -afirma M-P.-, nos enrolamos necesariamente en un a-comunismo agnóstico. Justamente es el que M-P. ha adoptado después de la guerra de Corea. La guerra de Corea le ha convencido de que debe soportar su libertad⁹⁶). A continuación, Beauvoir examina los distintos momentos de la argumentación de M-P. y los rebate uno a uno:

a) La revolución, en el pseudo-Sartre, no intervendría más que a título de mito o utopía. Falso: cuando Sartre dice que el proletariado ha perdido hoy su impacto en la historia, se limita a constatar que los obreros ya no sienten la revolución como una tarea cotidiana, que no hay ya coincidencia inmediata entre sus reivindicaciones de detalle y su voluntad de cambiar el mundo⁹⁷).

b) Si el pseudo-Sartre niega la Historia, la dialéctica y la revolución, su compromiso no puede fundarse más que en principios abstractos. La decisión política surge en él de una ética. El pseudo-Sartre trataría de defenderse con

⁹⁵ Por ejemplo, sobre las masas: "Comme elles représentent les forces mêmes qui peuvent réaliser l'entreprise révolutionnaire, on dira qu'elles sont les moyens de cette politique dans la mesure où elles sont la fin". *C.P.*, III, pág. 1815, citado por Beauvoir, *ibid.*, pág. 226. Sobre las masas y el Partido: "Comme il ne s'agit pas de les changer mais de les aider à devenir ce qu'elles sont, il [le Parti] est à la fois leur simple expression et leur exemple" *C.P.*, II, pág. 697. Cita., *ibid.*, pág. 226. Sobre la clase y sus líderes: "La classe déjà réunie peut dépasser ses chefs, les entraîner plus loin qu'ils ne veulent et traduire sur le terrain social une première décision qui ne fut peut-être que politique". *R.L.*, pág. 1609. *Ibid.*, pág. 227.

⁹⁶ Frase irónica de Beauvoir: soportar su libertad asumiendo, de una vez, que no es comunista, ni simpatizante con el marxismo; que su posición está, más bien, por el lado de la derecha. *Ibid.*, pág. 229.

⁹⁷ *Ibid.*, 229.

la acción pura y, a falta de poder realizarla, delegaría esta tarea en el partido comunista. M-P. olvida que en el auténtico sartrismo la conciencia nunca se da pura, no existe más que *perdida* en el mundo; y el hombre no se hace ser más que actuando en el mundo, a partir de proyectos positivos, los cuales tienen siempre un espesor temporal; en suma, que la libertad del *pour-soi* es siempre una libertad comprometida.

c) La guerra de Corea ha revelado a M-P. lo que los procesos de Moscú, el pacto germano-soviético y los acontecimientos de Praga no le habían hecho ver: que la negatividad revolucionaria se encarna en hombres vivos, que existen positivamente; y de ello concluye que las revoluciones "son verdaderas como movimientos y falsas como regímenes". Su reflexión consiste en decir que si la revolución no realiza el Bien absoluto, no merece la pena enrolarse en ella. En todo caso -dice-, para quien la piensa desde fuera, no merece un juicio favorable, ya que el progreso relativo que la revolución es susceptible de lograr puede conseguirse también por otros caminos. Y así es como descubre el reformismo y se justifica a sí mismo. Es decir, que el truco de toda la argumentación de M-P. consiste en excusarse de no tomar una posición revolucionaria, dados los resultados que se observan en la URSS, por lo cual sus argumentos vienen a unirse a los de Aron y a los del periódico *L'Aurore*. Con esto ya se justifica por no apoyar al proletariado francés, que es lo que hace Sartre.

El enfrentamiento de una y otra postura -M-P. y el Sartre auténtico- consiste en que el segundo, a pesar de los fallos de la URSS, sigue sosteniendo que la única vía revolucionaria está en el proletariado; mientras que al primero, dados los fallos del "socialismo real", éste le parece sospechoso. No se fía de la acción revolucionaria: "L'action révolutionnaire est secrète, invérifiable", dice M-P. Pero la acción que él propone, ¿es verificable?, se pregunta Beauvoir. Porque lo que propone es cambiar la Historia trabajando en el marco del régimen parlamentario. Y ni Sartre ni Beauvoir, en 1954, piensan que esto sea posible. La democracia burguesa -afirma Beauvoir- ejerce necesariamente el poder *contra* el proletariado; puede intentar camuflar la injusticia, pero no quiere suprimirla:

"Les concessions du nouveau libéralisme ne sauraient donc être que des mystifications: tolérés en tant que 'menace utile' les mouvements

révolutionnaires seront étouffés dès qu'ils paraîtront véritablement dangereux" (⁹⁸)

Y concluye Beauvoir haciendo un resumen de las incoherencias en el pensamiento de M-P., señalando que, por haber dado predominio a la Idea sobre los hombres concretos es por lo que ha llegado al punto en que está; por haber sacralizado el comunismo -ya que él mismo declara que hay que "secularizarlo"- hace de él ahora una utopía. Para Beauvoir y para Sartre, el comunismo no es una utopía sino un fin posible para la sociedad humana; el más legítimo de los fines. Estamos en 1954; el Sartre de la *Critique de la raison dialectique* será menos optimista, pero no menos moralista de lo que es aquí Beauvoir.

2. Poner claridad en el mundo.

Simone de Beauvoir fué una viajera incansable a lo largo de toda su vida. Aparte sus particulares excursiones por la campiña francesa a las que nunca le acompañó Sartre, alérgico a la clorofila, según sus propias declaraciones, hizo muchísimos viajes al extranjero, generalmente con Sartre. Unas veces exclusivamente privados, por países europeos y del Norte de Africa, pero, a partir de 1947, viajes que podemos calificar de públicos porque tuvieron su origen en invitaciones, por parte de instituciones o gobiernos de los respectivos países. El primero de estos viajes fué a los Estados Unidos de América, precisamente en el 47, cuando ya había comenzado a escribir *Le Deuxième Sexe*. En la autobiografía nos da cuenta de estos viajes con desigual extensión; a dos de ellos dedicó especial atención, haciéndolos objeto de sendos libros: el primer viaje a América y el viaje a China. El relato del primero tiene la forma de diario, escrito a partir de las anotaciones tomadas día a día. El segundo es un ensayo, como reza el subtítulo, muy documentado, sobre el gran país asiático, que visitó, junto con Sartre, durante seis semanas, en 1955.

Lo que nos interesa tratar aquí, son los problemas que, en estos dos viajes, merecieron la atención filosófica de Beauvoir y cuyo desentrañamiento supone un esfuerzo por su parte para cumplir aquel objetivo, que se había propuesto tempranamente, de poner claridad en el mundo.

⁹⁸

M-P et le pseudo-sartreisme, en: Faut-il brûler Sade, pág. 244.

Aunque en el prefacio de *L'Amérique au jour le jour* -el libro sobre los EE UU- declara que su elaboración no ha sido guiada por ningún objetivo concreto, que es simplemente la historia de lo que le sucedió -y añade: "Voilà ce que j'ai vu; je n'ai pas essayé d'en dire davantage"⁹⁹)- nos interesa detenernos en los temas más relevantes, porque aquello que ella ha visto y que ha estimado de interés relatar nos revela la dirección de su mirada, su particular hermenéutica existencial. Desde el punto de vista filosófico, estimamos que los temas en los que fija su atención con mayor interés son: el de las mujeres, el del problema racial y la manera en que los ciudadanos de USA entienden la libertad.

El motivo del viaje de Beauvoir a los Estados Unidos fué una invitación de varias universidades americanas para una gira de conferencias donde hablaría de los problemas morales del escritor después de la guerra. Tuvo ocasión de conocer a las estudiantes americanas y de hablar con ellas de sus inquietudes, sus proyectos de futuro, sus intereses. Su curiosidad por conocer de cerca a las mujeres americanas, precisamente en el momento en que estaba trabajando sobre la cuestión femenina, era grande. Lo primero que le llama la atención es que el principal objetivo de las estudiantes es el matrimonio, mientras que el trabajo profesional tiene para ellas una importancia secundaria.

"C'est bien d'avoir un "job" pendant un ou deux ans, m'expliquent-elles; d'abord c'est une manière de connaître des jeunes gens; et puis on témoigne ainsi de son indépendance, la preuve faite, on peut se marier sans être gênée par un sentiment d'infériorité"¹⁰⁰)

Y saca la conclusión de que, para la categoría de mujeres que constituyen las estudiantes universitarias, jóvenes ricas y mimadas por sus familias, el matrimonio es la única salida honrosa, mientras que el celibato es considerado como un estigma. También llama su atención la importancia que las mujeres americanas conceden a la forma de vestir: no se visten en función de la comodidad, como pensábamos en Europa, sino del rango social. El vestir es, en primer término, un indicador del nivel de vida, hasta el punto de que el nivel socio-profesional de la mujer está estrechamente ligado al lujo de su apariencia.

⁹⁹ Ibid., pág. 7.

¹⁰⁰ Loc. cit. pág. 87.

"Une employée, une secrétaire est obligée de consacrer environ 25% de son salaire aux frais de coiffeur et de produits de beauté (...). Pour travailler dans certain grand magazine féminin où l'on exige une élégance raffinée, il faut une garde-robe plus coûteuse que pour être entraîneuse dans une boîte de nuit de Paris (...). Ces femmes qui en toute occasion revendiquent âprement leur indépendance, dont l'attitude à l'égard de l'homme est si facilement agressive, s'habillent cependant pour les hommes: ces talons qui paralysent leur marche, ces plumes fragiles, ces fleurs au coeur de l'hiver (...) sont évidemment des parures destinées à souligner leur féminité et à attirer les regards masculins. En vérité les toilettes des Européennes sont moins serviles."⁽¹⁰¹⁾

Hay en USA cerca de 80 millones de mujeres. Y existe el mito de que la mujer americana es, como la mantis religiosa, una devoradora de hombres. ¿Hasta qué punto este mito tiene relación con la realidad? Beauvoir piensa que el mito tiene cierto fundamento. Ella ha sido la primera en sorprenderse de la diferencia entre lo que había imaginado que eran las mujeres americanas y lo que vió:

"Je m'étais imaginée que les femmes d'ici m'étonneraient par leur indépendance: femme américaine, femme libre; ces mots me semblaient synonymes."⁽¹⁰²⁾

Ahora bien, aparte del cuidado por la apariencia externa, observa que la prensa femenina, en mucho mayor medida que en Francia, se prodiga en artículos sobre el arte de cazar al hombre, que la principal preocupación de las estudiantes universitarias son los hombres y que el celibato en la mujer está mucho peor considerado que en Europa. El celibato es vivido por las mujeres americanas como una verdadera carencia. Relata una velada en casa de una mujer de unos treinta años, bien situada profesionalmente, independiente, que vivía en un confortable apartamento de un barrio elegante y estaba acompañada por otra amiga asimismo bella y elegante, de brillante carrera. Ambas eran solteras. Y en aquel apartamento se sentía el celibato como una dolorosa carencia; la una se declaraba feliz por no estar casada, pero se quejaba, sin embargo, de su

¹⁰¹ Loc. cit. pág. 55.

¹⁰² Loc cit. pág. 330.

soledad; mientras que la otra confesaba con toda franqueza su profundo deseo de tener un marido. En suma:

"On les sentait toutes les deux obsédées par cette place vide, sur leur annulaire gauche."⁽¹⁰³⁾

Por otra parte -dice Beauvoir- la prueba más patente de que las mujeres americanas no gozan de una serena igualdad con los hombres es su actitud de reivindicación y desafío con respecto a ellos. Con razón menosprecian a las francesas por su actitud servil hacia los hombres, pero la tensión crispada que ellas muestran desde su pedestal disimula una debilidad similar a la de aquellas. En ambos países, concluye, se detecta, tanto desde la actitud de docilidad de las francesas, como desde la actitud de exigencia de las americanas, que el hombre sigue siendo soberano, que él es el esencial y la mujer la inesencial. La *mantis religiosa* es la antítesis de la sumisa servidora del harén, pero ambas dependen del macho.

"La dialectique hégélienne du maître et de l'esclave se vérifie aussi dans ce domaine: la femme qui se veut idole est en vérité asservie à ses adorateurs. Toute sa vie se consomme à prendre l'homme au piège, à le maintenir sous sa loi. L'affirmation d'indépendance est purement négative, donc abstraite."⁽¹⁰⁴⁾

Y aquí nos encontramos con un problema que es típicamente americano, no sólo concerniente a las mujeres, aunque ellas lo vivan de una forma más aguda. Como ya sabemos, para Beauvoir, la verdadera libertad es aquella que se realiza mediante el cumplimiento de un proyecto positivo. Y el gran problema que ella detecta en la sociedad americana es que sus gentes, en general, viven en un universo cerrado, en el cual no descubren fines a los que consagrarse. Esta ausencia de proyectos se detecta tanto en los estudiantes como en las clases medias y ricas; tanto en los trabajadores manuales, como en los empleados y los intelectuales. Los hombres, por lo general, están más ocupados, tienen menos tiempo para darse cuenta de que su vida es un círculo repetitivo. Están satisfechos del lugar que ocupan en la gran nación a la que se enorgullecen de

¹⁰³ Ibid., pág. 331.

¹⁰⁴ Ibid., pág. 331.

pertenecer; tienen la vaga esperanza de que con su trabajo rutinario contribuyen al cumplimiento del destino nacional. Pero la mujer, que ha conseguido recientemente una igualdad formal con ellos, se encuentra mucho menos encajada en este universo masculino. No se siente liberada de su condición a través de objetivos en los que se realice plenamente como ser humano y, por ello, es lógico que se crispe entre la exigencia y el rechazo. La única manera de superar las debilidades y las incertidumbres que pesan sobre ella, por su pasado de ser sometido, sería poder olvidarse, entregándose a proyectos que la colmaran plenamente. Pero los proyectos que hacen las mujeres son casi siempre insuficientes: muchas escriben, pero como un medio de ganar dinero, o como una sustitución de las actividades propiamente femeninas de tiempos pasados, no por una auténtica vocación. Cuando eligen una carrera buscan generalmente afirmarse a sí mismas a través del triunfo social más que mediante el cumplimiento de una obra objetiva. Y esta impotencia para realizarse produce en ellas una irritación sorda que se vuelve contra los hombres. La consecuencia es que las relaciones entre los sexos se configuran en forma de lucha:

"Un des faits qui m'a été tout de suite sensible en Amérique c'est qu'hommes et femmes ne s'aiment pas. Les femmes ne vivent guère qu'en fonction des hommes(...). Cependant d'amitié entre hommes et femmes, il n'en existe pas. Jeunes gens et jeunes filles ne sont pas même camarades: ce sont tout de suite des rapports de flirt qui s'établissent entre eux." (105)

Es, por otra parte, un lugar común entre los hombres de este país, decir que las mujeres son frías. Pero también ellos dicen, unos de otros, que son pésimos amantes. Por lo demás, les horrorizan las prostitutas y, al mismo tiempo, sus mujeres legítimas les inspiran un respeto paralizante. Dudan de sus posibilidades eróticas y ello les molesta y les paraliza todavía más. Las mujeres, por su parte, se sienten frustradas e invadidas por dudas similares. Se dice que hay un trasfondo puritano en estas actitudes. Pero, además, hay en las mujeres un complejo social; su voluntad de dominar al hombre debe parecerles incompatible con el don animal de su cuerpo. Ya sea porque las mujeres son frías, o porque en esta acusación los hombres resumen simbólicamente todos los reproches que tienen contra ellas, el hecho es que ni como amantes, ni como amigas se muestran ellas compañeras de los hombres. Estos se encierran en sus

105 Ibid., pág. 333.

clubs, ellas en los suyos; y las relaciones entre unos y otras se traducen en menudas vejaciones, menudas disputas y pequeños triunfos.

Beauvoir pasó, en este primer viaje, cuatro meses en USA. Era una época de plena segregación racial con respecto a los negros, más solapada frente a los judíos. El problema de los negros no podía dejar de ser objeto de atención a una mente tan sensible a la cuestión de la justicia entre los hombres. Era un problema que, por lo demás, constituía para la población blanca una espina vergonzosa en el corazón de su existencia. En estos casos, una manera muy común de defensa, por parte de la ciudadanía, consiste en argumentar que, de problema tan complejo, no se puede opinar cuando se es visitante de paso:

"Je me rappelle que le premier soir de mon séjour à New York un Français m'a demandé de ne rien écrire sur la question noire sous prétexte qu'en trois mois je ne pouvais rien comprendre."¹⁰⁶

Pero, ¿cómo silenciar unos hechos con los que tan a menudo se está encontrando y que tienen tan enorme importancia en la vida americana, se pregunta Beauvoir? Nos describe la experiencia de su visita al Harlem neoyorkino y nos dice haber sentido miedo, pero no un miedo propio y personal, sino *el miedo de los otros*:

"(...) la peur de tous ces blancs qui ne se risquent jamais dans Harlem, qui sentent au nord de leur ville la présence d'une immense zone mystérieuse et interdite où ils sont métamorphosés en ennemis".¹⁰⁷

La misma impresión se produjo en ella viajando por el Sur, cuando contempló desde el tren las pobres viviendas de las ciudades-gueto de los negros, próximas a las plantaciones de algodón, y vió el reto del sentimiento de injusticia en las miradas desafiantes de sus habitantes. La misma impresión al vivir la experiencia de la segregación en los autobuses, donde los negros solamente tenían derecho a los asientos de atrás, si estaban libres. Y, puesto que no parece posible eludir el tratamiento de la cuestión, al mismo tiempo que toma nota de que una estancia corta puede ser un argumento en el que sus oponentes se apoyen

¹⁰⁶ Ibid., pág. 240.

¹⁰⁷ Ibid., pág. 38.

para desautorizar los suyos, Beauvoir adopta la estrategia de exponer sus criterios, basándose para reforzarlos y también para mostrar sus diferencias con ellos cuando las hay, en el famoso estudio de Myrdall sobre el problema negro en América, el más autorizado y exhaustivo entonces existente. El problema negro, dice Myrdall, es, en primer término, un problema blanco: hay que partir de aquí para comprenderlo. Fueron los blancos quienes introdujeron en América a los esclavos negros (cerca de 800.000 antes de 1802, cuando el tráfico estaba permitido. Y otros tantos, de forma ilegal, entre 1808 y 1860). Fueron los blancos quienes se pelearon entre sí para decidir sobre el mantenimiento o la abolición de la esclavitud. Hoy los negros -el estudio se refiere al período comprendido entre 1938 y 1942- representan una población de 13 millones de habitantes, pero no poseen sino una parcela ínfima de la riqueza económica del país y no tienen prácticamente ninguna influencia política. Son los blancos quienes les asignan sus puestos y su modo de vida es una reacción secundaria a la situación creada por la mayoría blanca. Por lo demás, el problema negro no podría ser afrontado aisladamente pues depende de todo el complejo de problemas planteados por la civilización americana; incide sobre la estructura total de la sociedad que, en gran medida, está condicionada por la presencia de esos 13 millones de ciudadanos negros. Y todavía el problema negro es un problema blanco en un sentido más profundo: en el sentido de que se plantea en el corazón de cada americano. Allí es donde alcanza su máxima tensión, donde se da la lucha más decisiva. Muchos blancos experimentan un sentimiento de peligro cuando se toca la cuestión; y muchos de ellos un sentimiento de culpabilidad individual o colectiva. Todos, un malestar. Pero el americano no es cínico y detesta tener mala conciencia. De ahí nace el gran "Dilema americano", como llamó Myrdall a su libro sobre la cuestión.

Por otra parte, América es idealista, dice Beauvoir. Todo el país profesa el mismo credo: el que figura en la Declaración de Independencia y en el Preámbulo de la Constitución, el cual establece la dignidad esencial de la persona humana y la fundamental igualdad entre los hombres, así como ciertos derechos inalienables a la libertad, a la justicia y a las posibilidades de las gentes como ciudadanos. Ese credo, que fué un instrumento político durante la guerra de la Independencia y que, curiosamente, sigue vigente incluso entre los conservadores, profundamente enraizado en el corazón de todos los blancos, incluso los del Sur, se ve desmentido ahora por la situación en la que se ha confinado a los negros. A nadie se le ocurre afirmar que los negros gocen de las mismas condiciones de vida que los blancos, ni que tengan las mismas oportuni-

des. El propio hecho de que los negros muestren el sentimiento de la injusticia que se les hace y de que lo expresen con una fuerza cada día mayor, impide que los blancos puedan olvidarse fácilmente. La gente del Sur suele decir que no hay problema negro, que es un mito inventado por las gentes del Norte; pero lo cierto es que el problema les obsesiona. La mala fe de que hacen gala en sus discusiones es la mejor prueba del conflicto de valores que se desarrolla en su interior. Pretenden "conocer" al negro, lo mismo que el colono francés cree "conocer" al indígena, por el hecho de que sus sirvientes son negros. Pero lo cierto es que su relación con los sirvientes es de lo más falsa; no se preocupan en absoluto por conocer sus condiciones de vida. Y, como esta ignorancia cultivada no es suficiente para tranquilizar sus ánimos, inventan otras defensas más racionales para eludir la cuestión. Una de ellas consiste en convencerse de que la desigualdad entre negros y blancos es ajena a la voluntad humana, afirmando la existencia de ciertas características raciales según las cuales los negros ocuparían un lugar inferior a los blancos en la escala biológica. Pero es curioso que en estas distinciones raciales no se ponga en juego la idea de raza en el sentido científico. Y no se pone porque, de una parte, no podría atribuirse al conjunto de los negros americanos la calificación científica de raza, dado que, primero se mezclaron entre ellos los originarios de Africa, en segundo lugar, el 70% tienen sangre blanca, y el 20% india, por todo lo cual, los sociólogos prefieren usar el calificativo de "casta" en vez del de "raza" para designar a esta categoría de ciudadanos. Y, de otra parte, ni la capacidad craneana inferior de la raza negra supone una inferioridad cerebral, ni la presunta mayor dimensión de los órganos genitales, ni el pretendido olor "caprino" de los negros han podido confirmarse. Por todo ello, las ciencias sociales y las ciencias biológicas tienden hoy a considerar los accidentes fisiológicos y psicológicos como dependientes del medio en el que se desarrollan los individuos y no de factores hereditarios fijos.

Pero muchos racistas, pasando por alto el rigor de las ciencias, se obstinan en afirmar que, aunque no se hayan establecido razones fisiológicas, el hecho es que los negros *son* inferiores a los blancos. ¿Qué significa el verbo *ser*?, se pregunta Beauvoir. ¿Designa una naturaleza inmutable como la del oxígeno? ¿O describe una situación que *ha llegado a ser tal*, como toda situación humana? Aquí está el nudo de la cuestión. Evidentemente, se trata del segundo sentido: solamente en este segundo sentido son verdaderas ciertas proposiciones como las siguientes: "Los negros son incultos". "Los negros son sucios". "Los negros son perezosos, mentirosos, ladrones", etc. La mejor respuesta a esta acusación -

señala Beauvoir- podemos encontrarla en boca de Jefferson cuando se refería a los americanos blancos a quienes la vieja Europa reprochaba carecer de pasado, de fuerza constructiva, de no haber producido ningún genio ni en las ciencias, ni en las artes. "Todavía no hemos tenido posibilidad. Dejados primero existir y luego podreis pedirnos que lo demostremos" decía Jefferson. Al margen de Myrdall, Beauvoir añade que todos los opresores acusan de lo mismo a todos los oprimidos, ya sean negros de Africa, árabes, indochinos, hindúes, indios frente a los conquistadores españoles, u obreros blancos de la época en que la clase obrera carecía de defensas. Todos estos defectos "raciales" son, curiosamente, universales. Y ya sabemos lo que significan: la "pereza" significa que el trabajo no tiene el mismo valor para el que obtiene el rendimiento que para el que lo hace; la mentira y el robo son las defensas del débil: una silenciosa y torpe protesta contra la fuerza injusta del opresor. Por lo demás -señala Beauvoir-, como R. Wright lo ha puesto de manifiesto en su obra *Black Boy*, el blanco casi invita al negro a cometer raterías, ya que de ese modo se demuestra que su moralidad no alcanza el nivel de la de los blancos. Los racistas del Sur son, generalmente, muy indulgentes con las inmoralidades de los negros en el interior de su propia comunidad, pero extraordinariamente severos cuando los delitos son contra los blancos. El robo, por ejemplo, aparte de las pequeñas raterías propiciadas y paternalmente consentidas, se considera un crimen. Y ello es una de las razones por las que los negros tienen fama de socialmente peligrosos. Ciertamente es que la tasa de criminalidad aparece ligeramente superior a la de los blancos, pero ello es, en parte, debido a que son tratados con mucha mayor severidad, en parte, a que su pobreza no les permite tener una defensa legal contra la arbitrariedad policial y, en último término, a que casi todos ellos tienen un nivel de vida tan miserable y un estatuto social tan bajo que la legalidad de los blancos no tiene para ellos más sentido que el de una coacción detestable.

En el colmo de su mala fe, los blancos consideran que todas las negras son unas lascivas. Sin embargo, a las negras del Sur les es imposible librarse de los abusos sexuales de los blancos: ni siquiera los hombres de la familia pueden protegerlas. Y, si hay tantos negros en los bajos fondos de las ciudades, es porque se les ofrecen muy pocas salidas económicas. En suma, los defectos y las taras que se reprochan a los negros han sido producidos por el terrible *handicap* de la segregación: son el efecto y no la causa de la actitud de los blancos para con ellos.

La mayoría de los racistas no tendrían inconveniente en admitir que el negro no es un individuo tarado *a priori*. Sólo constituye un peligro cuando se sale de su condición; si permanece en su sitio puede ser un "buen negro", lleno de cualidades estimables y útiles. Ahora bien, si ya no se acepta que ese sitio le haya sido designado por naturaleza, si se considera que puede haber para él otras posibilidades, se hace evidente que podría adaptarse a otras situaciones. Entonces el blanco recurre a otro argumento: la prueba de que el lugar que le asignamos al negro es bueno para él es que es feliz. "Esa gente necesita poco para vivir", dice. El mismo tópico que los colonizadores aplican a la población indígena y que se ha aplicado a los obreros y campesinos hasta que se inventó este otro: "Esa gente vive mejor que nosotros". La mala fe de semejantes asertos -declara Beauvoir- es flagrante; evidentemente que los pobres gastan menos que los ricos, que se pasan sin lo superfluo y, a veces, sin lo necesario y que, los que no mueren, sobreviven. Pero cualquier encuesta demuestra que el coste de la vida es tan elevado para los negros como para los blancos: el alquiler de los tugurios negros es, a veces, un poco más bajo que el de las casas, más decentes, de los blancos de condición análoga; pero en Harlem, por ejemplo, los artículos de consumo son más caros que en los barrios blancos; y, en la clase media, a un negro con un salario igual al de un blanco de la misma clase, se le exige un *standard* de vida más elevado, porque ante su comunidad es un personaje más importante que el blanco en la suya.

Finalmente, si acorralamos al racista hasta sus últimos reductos, su argumento definitivo es: "¿Le gustaría a usted que una hija suya se casara con un negro?" La pregunta expresa la repugnancia que siente el americano medio ante la idea de que una mujer blanca tenga relaciones sexuales con un negro. Myrdall señala que, en el orden de las discriminaciones establecidas por los blancos, ésta es la más importante de todas: se presenta como la discriminación "clave" a partir de la cual se justifica y se explica la creación de un conjunto de tabúes y prohibiciones. Tal el tabú que se expresa en la afirmación: "La raza blanca debe mantenerse pura", la cual se funda en una voluntad de segregación previa, como podemos comprobar si observamos cómo cumplen los blancos racistas su adhesión a este tabú: lo cumplen no preocupándose en absoluto por mezclar su sangre con la de las mujeres negras ya que, en este caso, sus hijos pertenecen a la casta de los negros; el hombre engendra sin gasto, mientras que, para la mujer, hacer un hijo es un trabajo y, razones místicas aparte, no se considera que ese trabajo haya de ser utilizado en provecho de la casta extraña. Pero, si no se quiere que así sea, es porque las condiciones de la segregación han sido

previamente establecidas. Los racistas blancos pretenden justificar su rechazo a la mezcla de sangre afirmando la inferioridad de los mulatos con respecto a los negros puros. Pero el mito del "pobre mulato" no tiene ningún sentido porque el 80% de los ciudadanos de color son mulatos, luego este mito nunca impidió a los blancos tener relaciones sexuales con mujeres negras. Y, por el contrario, los negros puros tienen una situación desventajosa con respecto a los mulatos, a quienes su piel más clara les abre mayores oportunidades en la vida social.

En resumen, las razones de la actitud de los blancos hay que buscarlas, no en el ámbito de los negros, sino del lado de los blancos. Y la razón que está en el origen de todas las razones es que actualmente en el Sur se hace presente la herencia de la esclavitud tras el traumatismo de la guerra civil: la esclavitud solamente podía ser aceptable para las conciencias democráticas y cristianas si Dios había creado a los negros inferiores a los blancos⁽¹⁰⁸⁾. Toda la organización social tendía a impedir que tal creencia fuese puesta en cuestión: cuando los Estados del Sur fueron derrotados y las Enmiendas a la Constitución declararon a los negros ciudadanos americanos, las leyes fueron recibidas como un humillante insulto de los yankis. La esclavitud les había enseñado a despreciar a los negros y el traumatismo de la guerra, de la derrota y de la Reconstrucción desató en ellos una fobia que se transformó, en algunos casos, en verdadero odio, reforzado día a día por la rivalidad económica con el Norte.

La idea de segregación, tal como fué formulada en 1870 por la legislación "Jim Crow" no está en flagrante contradicción con el Credo americano; se apoya en el *slogan*: "Iguales, pero diferentes". Ahora bien, es sabido que la idea de "igualdad en la diferencia" supone siempre, de hecho, un rechazo de la igualdad; de modo que la segregación llevó enseguida a la discriminación. La gente del Norte, los liberales en general y algunos líderes negros tratan, al menos en una primera etapa, de respetar la fórmula. No obstante, esta política está condenada al fracaso, pues la segregación impondría al Sur una carga demasiado pesada si no implicase la discriminación: sería mucho más costoso para una comunidad mantener, por ejemplo, dos edificios escolares, dos grupos de profesores, dos servicios de autobuses, etc., que una escuela única si edificios, personal

108

Cfr. los análisis de Sartre al final de *C.P.M.* donde diferencia la opresión de los negros americanos de la de los proletarios en la sociedad capitalista en que la primera es institucional, es decir, garantizada por las instituciones, mientras que la segunda ni es garantizada, ni defendida por ellas.

enseñante y autobús no fueran, para los negros, de una calidad miserable, como lo son. La institución blanca se beneficia de ello.

El fracaso de la Reconstrucción, el establecimiento de las leyes "Jim Crow" y la existencia ilegal de la discriminación política, económica y social solamente pueden explicarse a partir de una tradición de ilegalidad tan importante en América como el respeto a la Constitución y al Credo demócrata. Cuando en 1877 los Estados del Sur volvieron a estar en manos de los sudistas, les resultó fácil imponer ilegalmente su ley. La Constitución de USA estipula que los derechos de los ciudadanos a votar no han de ser negados ni restringidos en razón de la raza, el color o una situación anterior de servidumbre. Sin embargo, el Sur prohíbe votar a los negros: se instituyó la "cláusula del abuelo", según la cual, el votante debería tener antepasados que hubieran ejercido el derecho al voto antes de 1861; fué declarada ilegal por el Tribunal Supremo. Se excluyó a los negros de las "asambleas primarias", donde se eligen los candidatos propuestos por el partido, alegando que estas asambleas son privadas; todavía el Tribunal Supremo¹⁰⁹ no se ha pronunciado al respecto. Se exigió un "poll tax" (tasa de escrutinio) demasiado alta para la mayoría de los negros. Se exigen garantías de educación, de cultura, de moralidad que permiten arbitrariamente recusar a todos los negros. El negro sabe que "está mal visto" que vote; y "estar mal visto" implica peligros graves. Consecuencia: los negros del Sur ya no tratan de reivindicar sus derechos de electores, lo cual permite a los blancos decir que *pueden* votar, pero *no se preocupan* por hacerlo. Los negros del Norte votan, lo cual, de momento, les aporta pocas ventajas políticas: en 1942 tenían *un* diputado en la Cámara de Representantes y ningún senador. Pero esta participación es el único medio de ir consiguiendo aproximarse a la igualdad con los blancos ante los Tribunales, en la protección policial, en los empleos en los servicios civiles, en las escuelas, hospitales, etc.

La actitud de los negros en 1947, según testimonia Beauvoir, es una actitud fundamentalmente de protesta y de rechazo; su conducta oscila entre la rebelión y la sumisión. Los que pueden, emigran del Sur al Norte; pero hace falta dinero para el viaje y posibilidad de encontrar un trabajo. La adaptación consiste, para los negros, en modelar sus conductas en función de lo que los blancos esperan de ellos. La forma extrema de la rebeldía es una suerte de anarquismo desesperado que engendra fácilmente el crimen, como le ocurre al héroe de R. Wright en *Native*

Son. Entre ambos extremos, ambos nefastos para su causa, los líderes negros tratan de trazar una política que sea "adaptada" y al mismo tiempo "progresista", esto es, que, en parte, se pliegue a las reglas de los blancos, en parte, las eluda. La dosificación de estas dos tendencias, dice Beauvoir, va a llevar a tácticas diferentes y a violentas oposiciones entre los propios negros. La actitud de los liberales blancos es fundamentalmente la de llevar la ilegalidad a la ley, las competencias de los gobiernos de los Estados al gobierno federal, América a una auténtica democracia americana. Especialmente se dedican a conseguir que los tribunales respeten los grandes principios del Credo americano y a lograr, si no la asimilación, la igualdad. Como puede observarse, la prospectiva de Beauvoir no pudo ser más certera.

El tercer tema que nos parece de relevante interés en este diario de su viaje a América lo constituyen las consideraciones sobre el modo de entender la libertad los americanos. Lo primero que llama su atención sobre los estudiantes del país de la democracia es su nulo interés por la política. Entre ellos no hablan de política, y escasamente de cuestiones intelectuales. ¿De qué hablan?, les pregunta. A lo que responden, encogiéndose de hombros: de nada. De deportes, sí. Y sobre cuestiones de organización de la vida universitaria: eligen sus presidentes, sus comités: "Ils s'agitent et croient qu'ils agissent"⁽¹¹⁰⁾, comenta Beauvoir. Y, más adelante, nos relata el testimonio de uno de sus amigos americanos que le declara: "Notre démocratie n'est plus qu'une pseudo-démocratie. Le mot de liberté s'est vidé de tout contenu. Il n'y a plus aucun droit qui soit garanti à l'individu, il est à la merci de volontés arbitraires".⁽¹¹¹⁾. En efecto, dice Beauvoir, dos principios se invocan aquí sucesiva y conjuntamente: "El interés de cada uno prima sobre el de todos". Y este otro: "Cada cual es libre, cada uno es rey en su casa". Ahora bien, si se sospecha de un ciudadano por "rojo", se le expulsa de la Administración pública en nombre del bien común; y tampoco encontrará empleo en las empresas privadas. "Están en su derecho, cada cual es libre", se dice. De modo que el ciudadano en cuestión puede sentirse libre de ser rojo y de morir de hambre. En nombre del primer principio, se restringe el derecho de huelga, se hunde a los sindicatos; en nombre del segundo, se permiten todo tipo de vejaciones a las minorías raciales o a los partidos políticos:

¹¹⁰ Ibid., pág. 99.

¹¹¹ Ibid., pág. 296.

"Et la triste vérité c'est que l'"intérêt général" ne se trouve plus être que celui d'une catégorie "privée" de citoyens, ceux qui profitent du régime et qui veulent continuer d'en profiter. Et les autres ne sont libres que dans la mesure où ils se soumettent, ce qui est la plus abstraite des libertés"¹¹²).

Beauvoir relata un incidente ilustrativo de esta manera de entender la libertad. Un capitán israelita quiere ir a nadar a una piscina de Baltimore. Al percatarse de que es judío, se le prohíbe la entrada. Indignado, escribe a un periódico, que publica su carta y desencadena la indignación de los lectores, que escriben apoyándolo. Pero uno de ellos objeta que nadie ha reparado en que el propietario de la piscina tiene derecho a aceptar a quienes quiera. El periódico concluye: en esta historia puede admirarse la libertad de que goza el ciudadano americano.

Podríamos sacar la conclusión de que el ideal democrático no es, en USA, más que una mentira hipócrita, cínicamente explotada. Pero esto no sería totalmente justo, arguye Beauvoir. Este ideal, tal como se expresa en la Declaración de Independencia, y día a día en los discursos y documentos oficiales, es algo más que mera palabrería: el respeto a la persona humana está profundamente anclado en el corazón de los ciudadanos americanos. Reina entre ellos un ambiente verdaderamente democrático y esa es una de las características que hacen tan atrayente a este país. No se superpone aquí a las desigualdades económicas una jerarquía de clases; el nivel medio de vida es lo suficientemente alto como para que los privilegios económicos no creen un complejo de inferioridad en quienes no los tienen; en la vida cotidiana, las relaciones humanas se establecen en pie de igualdad, y el común orgullo que todos tienen de ser "ciudadanos americanos" crea un terreno propicio al entendimiento. También es cierto que, una vez integrado en esta sociedad, el grado de coacción es mínimo. Sería falso decir que el gusto por la independencia y el sentido de la dignidad humana que se manifiestan por doquier son inauténticos. Lo cierto es que hay un divorcio cada día mayor entre el ideal y la realidad. Los americanos nunca han reclamado una igualdad económica *actual*; admiten que haya diferentes niveles de vida si cada ciudadano tiene la *posibilidad* de elevarse con su esfuerzo a un nivel superior. Pero la época de los pioneros, cuando esto era posible, ya ha pasado. En el presente, la sociedad del Nuevo mundo es tan fija como la del Viejo

¹¹² Ibid., pág. 296.

mundo; el futuro no está tan abierto como antaño. El destino de USA no se juega igualmente en cada uno de sus miembros: hay una clase que dirige; pero, el americano medio, cree servir a "América" y en realidad está al servicio de unos determinados intereses que no son los suyos. Y Beauvoir concluye:

"Il faudrait que le moralisme américain au lieu de se figer dans le respect d'une Loi périmée et qui par suite demeure verbale s'inventât un sens neuf et vivant: c'est un effort auquel quelques poignées d'hommes s'attachent".⁽¹¹³⁾

Al final de su libro, quiere dejar claro que sus críticas a USA no deben leerse pensando que los defectos de este país son mayores que los de los países europeos:

"Nous avons d'autres façons que les Américains d'être malheureux, d'être inauthentiques, voilà tout: les jugements que j'ai portés sur eux au cours de ce voyage ne s'accompagnaient d'aucun sentiment de supériorité. Je vois leurs manques, je n'oublie pas les nôtres".⁽¹¹⁴⁾

Aclaración pertinente por si nos asaltara la tentación de pensar que Beauvoir tiene una visión rousseauniana de la condición humana. Hemos señalado sus rasgos de ilustrada. Pero se trata de una ilustrada del siglo XX, menos ingenua que los del XVIII. Su concepción del hombre no ha cambiado; es la misma que habíamos encontrado en sus primeros escritos morales: la de un ser que se autotransciende, perfectible, pero nunca acabado; siempre abierto a realizaciones más plenas.

En Septiembre de 1955, Beauvoir emprendió, junto con Sartre, un viaje a China de seis semanas de duración, aceptando una invitación de Chu-En-lai. El libro que escribió tras este viaje es muy diferente del que acabamos de comentar. Como declara en su autobiografía:

"J'ai raconté mon voyage en Chine. Il ne ressemble pas aux autres. Ce en fut ni un vagabondage, ni une aventure, ni une expérience, mais une étude, menée sur place sans caprice(...) Il n'était pas facile à

¹¹³ Loc. cit. pág. 299.

¹¹⁴ Ibid., pág. 389.

déchiffrer. Pour la première fois je compris pleinement le sens des mots: pays sous-développé; je sus ce qui signifiait la pauvreté à l'échelle de 600 millions d'hommes; pour la première fois j'assistais à ce dur travail: la construction du socialisme".⁽¹¹⁵⁾

Semejante declaración trasluce que, por esta época, ya estaban convencidos, ella y Sartre, -aunque sea él quien más tarde lo exprese teóricamente- de que el marxismo era la filosofía de su tiempo. Lo cual, por lo demás, también se denota en su escrito contra Merleau-Ponty, del que hemos tratado antes. El trabajo que subyace a la confección del libro es la prueba más contundente de la importancia que concedió a este viaje. No conociendo la lengua y con una estancia de tan sólo seis semanas elaboró un ensayo asombrosamente documentado, a través de la bibliografía francesa y, sobre todo, inglesa disponible en su tiempo; a partir de informes de periodistas y de información recogida sobre el terreno -a través del guía que los acompañó, de intelectuales chinos con los que podía comunicarse y de contactos con ingleses y franceses que vivían allí-: reconstruyendo la historia, apoyándose en la literatura, atendiendo a datos económicos y sociológicos nos introduce en el momento histórico de la China de 1955 y nos pone a la vista lo que allí está sucediendo, nos acerca a una cultura que está cambiando vertiginosamente y nos lo explica a partir de lo que era para hacernos comprender cómo es⁽¹¹⁶⁾. Un país, según nos dice, que cree en el socialismo y que trabaja con ahinco e ilusión por salir de una pobreza secular a través de una nueva forma de organización social, de la que todos sus ciudadanos se sienten protagonistas.

"(...) regardant, consultant, confrontant, lisant, écoutant, une évidence creva ces demi-tenèbres: l'immensité des victoires remportées en quelques années sur les fléaux qui accablaient naguère les Chinois, la crasse, la vermine, la mortalité infantile, les épidémies, la sous-alimentation chronique, la faim; les gens avaient des vêtements et des

¹¹⁵ F.C., págs. 78-79.

¹¹⁶ Su biógrafa D. Bair nos informa, apoyándose en las cartas a N. Algren -del 3 de Noviembre, 15 de Diciembre de 1955 y otra del otoño del 56- de las quejas de Beauvoir por lo controlados que estuvieron en este viaje "oficial"; lo molesto de "ne jamais avoir la liberté d'aller où je voulais", pero también nos confirma, a partir de la misma fuente, de que, a diferencia de lo que había observado entre los Mayas de Guatemala o de México, los chinos hacían el trabajo que el Estado les imponía "para mejorar su país"; Bair interpreta que aquí Beauvoir dió crédito a la versión oficial que se le transmitió. Finalmente, en otra carta de Enero del 57, declara: "Ce n'est pas très bon, mais de toute façon je n'ai pas beaucoup investi dans ce livre". Ob. cit. cap. XXXIII, págs. 527-28.

logements propres et ils mangeaient. Une autre vérité s'imposait: L'énergie impatiente avec laquelle ce peuple construisait l'avenir(...). Si incomplète que fût mon expérience, je commençai à penser qu'il serait peut-être intéressant de la rapporter".⁽¹¹⁷⁾

En el capítulo introductorio, nos advierte: "Demain, il sera dépassé". Pero, con todo, nos dice, la historia que se está haciendo en China es tan apasionante, que merece la pena registrar sus diferentes momentos. En efecto, es un libro de gran interés en cuanto a los datos que aporta y a los análisis que lleva a cabo, abarcando desde los tiempos remotos de la China tradicional hasta el momento histórico en que Beauvoir la ve.

Nos detendremos solamente en el capítulo tercero de este ensayo, titulado *La familia*, donde Beauvoir aporta datos y hace análisis sobre la familia china tradicional y en donde se revela la situación de la mujer china como paradigma de la alienación más radical, basada precisamente en las condiciones objetivas de la escasez. Desde el punto de vista de nuestra investigación, es un capítulo importante por cuanto allí lleva a cabo un análisis en el que se pone de manifiesto que la precaria y terrible situación de la mujer en la China tradicional se debía, en última instancia, a las condiciones materiales de existencia de su grupo humano de pertenencia.

Estamos en 1955, y, para expresar este descubrimiento, Beauvoir utiliza un concepto, el de *besoin*, que más tarde teorizará Sartre con la fórmula "le besoin et la rareté" y más específicamente con el término de *rareté* en la *Critique de la raison dialectique*. En esta obra considera Sartre la categoría de la *rareté* como el pivote fundamental sobre el que gira la organización de las sociedades humanas. ¿Por qué Beauvoir no utiliza *rareté* sino sólo *besoin* - aparentemente más neutro- en *La longue marche*? ¿Por qué hasta 1963 -en su autobiografía, tres años después de publicada la *Critique* no explica que fué en China donde descubrió este condicionante radical? Esto es lo que escribía en 1963⁽¹¹⁸⁾, refiriéndose a *Le Deuxième Sexe*, dice:

¹¹⁷ Ibid. pág. 79.

¹¹⁸ Esta idea había sido también expresada antes en el artículo "La condition féminine" publicado en *La Nef* n° 5, Enero-Marzo de 1961, pág. 127, donde escribe: "Historiquement le deuxième sexe a pris un mauvais départ parce que, au temps des techniques élémentaires de la chasse et de la pêche, et dans le contexte de la rareté, la différence physiologique entre l'homme et la femme a joué en faveur de l'homme". Y repetida después por S. Le Bon en el artículo: "Le Deuxième sexe, l'esprit et la lettre" de la revista *L'ARC*, n° 61, 1975, pág. 57.

"(...) j'admets qu'on en critique le style, la composition. Je retaillerais facilement dedans un ouvrage plus élégant: découvrant mes idées au même temps que je les exposais, je n'ai pas pu faire mieux. Sur le fond, je prendrais dans le premier volume une position plus matérialiste. Je fonderais la notion d'autre et le manichéisme qu'elle entraîne non sur une lutte a priori et idéaliste des consciences, mais sur la rareté et le besoin: je l'ai fait dans La Longue Marche quand j'ai parlé de l'antique asservissement des Chinoises."⁽¹¹⁹⁾

Es decir, que el análisis de la situación histórica de la mujer china le permitió descubrir que, desde los tiempos primitivos, la función biológica de la maternidad, a la que la mujer está sometida en razón de su sexo, se vió reforzada y doblemente fijada por las condiciones materiales de necesidad y escasez en que vivían aquellos grupos humanos. De modo que, si atendemos a las indicaciones de Beauvoir en la cita precedente, la transformación de los argumentos contruídos en *Le Deuxième Sexe* sobre la categoría de *autre* quedaría así: en el contexto de la rareté, el sexo que engendra sufre una supeditación mayor a la función de la maternidad en provecho del sexo que lucha y que mata, lo cual habría permitido al hombre erigirse en soberano del grupo familiar, luego del grupo social, y fijar esta situación durante siglos.

La cuestión que estos hechos suscitan es si en este punto, como en el caso del método progresivo-regresivo -del que nos hemos ocupado en un capítulo precedente-se trata de un descubrimiento de Beauvoir al llevar a cabo el análisis de un problema concreto -el de la condición de la mujer china- que luego recibe por parte de Sartre el desarrollo teórico, brillante y universalizador, o bien, como han pensado algunos de los exégetas de Beauvoir, que, una vez más, ésta -ahora *ex post*- utiliza la filosofía de Sartre para dar cuenta de sus propias investigaciones.

De *Le Deuxième Sexe*, como hemos tenido ocasión de comprobar, se ha dicho que es una aplicación del existencialismo de Sartre -forzándolo- a una cuestión ausente en la filosofía sartreana. De la incorporación de la categoría de la rareté K.Soper -que asimila, como hemos señalado en el capítulo primero de esta Segunda parte, la filosofía de Beauvoir a la de Sartre- ha interpretado que si ya la aceptación de la metafísica existencialista sartreana le impedía a Beauvoir

¹¹⁹ E.C., I, pág. 267. Subrayado nuestro.

en *Le Deuxième Sexe* establecer una auténtica reciprocidad entre los sexos¹²⁰), ahora no está tamponada claro que apelar a la escasez, recurriendo al reciente marxismo de Sartre, ayude a explicar la explotación específica de la mujer. Y señala: "If as de Beauvoir recognizes in her discussion of Engels, the antagonism of the sexes is not reducible to class conflict, then *a fortiori*, it cannot be accommodated within Sartre's "scarcity" theory of class conflict"¹²¹).

¿Con cuál de los extremos de la alternativa hemos de quedarnos? ¿Ha sido la noción de *rareté*, como el método progresivo-regresivo, una invención de Beauvoir, o se trata de un concepto del que ella hizo primero un uso no terminológico y que explicó después remitiéndose a Sartre? Pensamos que ninguna de las dos opciones de la alternativa es totalmente verdadera. Nos encontramos, en efecto, con un proceso más complejo que, por ello mismo, arroja nueva luz sobre la profunda interrelación existente en la obra filosófica de uno y otra. La clave se encuentra en *Vérité et existence*, la obra inacabada de Sartre, publicada después de su muerte y escrita en 1948 -cuando Beauvoir terminaba *Le Deuxième Sexe*-. Allí Sartre anotó, en una de las páginas de la izquierda -en las que consignaba observaciones marginales-:

"Etre au monde dans un monde qui refuse mon existence. C'est le premier thème de la vie en société; c'est le sens même du travail.

1) Si je n'agis pas sur le monde, je meurs.

2) Les hasards peuvent me tuer.

*3) Antagonisme des hommes et rareté des biens. Ambivalence de la vie sociale. L'autre est celui qui partage avec moi et qui me vole ma nourriture.*¹²²)

¿Conoció Beauvoir este escrito en su momento? ¿Lo discutió con Sartre, como hacía con las obras que iba a publicar de inmediato? Desgraciadamente, no tenemos ninguna referencia al respecto; nos inclinamos, sin embargo, a pensar que debió haber al menos una comunicación oral, dada la importancia de una intuición tal que se deriva, según el contexto de la página de la derecha, de la propia

¹²⁰ Soper, como Le Doeuff, aunque mucho más matizadamente, piensa que a Beauvoir la filosofía de Sartre le ha hecho un magro servicio.

¹²¹ *Ibid.*, pág.

¹²² *V.E.*, pag. 84. Su editora, A. Elkaim-Sartre, en nota a pie de página, indica que ésta es, sin duda, la primera formulación del concepto que tan importante papel jugará en *C.R.D.*

naturaleza del en-sí, sobre el cual dice Sartre algo que repetirá en la *Critique*: "L'Etre est effrayant"⁽¹²³⁾.

Nuestra hipótesis explicativa es la siguiente: en el momento en que Beauvoir escribía *Le Deuxième Sexe*, aun cuando hubiera conocido puntualmente esta idea incipiente de Sartre, no la hizo suya; no la estimó explicativa en relación con el asunto que le ocupaba en aquel momento, no la asimiló como propia, no la incorporó, por tanto, a sus estructuras de pensamiento. Más tarde, cuando viajó a China y se encontró con una realidad determinada, se le hizo clara la noción, y la incorporó explícitamente al análisis de la condición de la mujer china en la época anterior a la revolución. La incorporó según su propio estilo filosófico: sin hacer un desarrollo teórico. Años después, en 1963, en la década de los 70 también -como veremos-, declarará que si reescribiera *Le Deuxième Sexe* fundaría la categoría de *autre* sobre la de *rareté*.

Lo que nos indican estos hechos es, simplemente, una evolución de su pensamiento. Porque sus declaraciones de los 60 y los 70 no invalidan su noción de la mujer como *autre*. Lo que ha variado es el condicionante en última instancia: en vez de ser la lucha entre conciencias, ahora serían *la rareté* y *le besoin*. Lo cual supone un paso más, en la evolución de la filosofía existencialista de Beauvoir, del idealismo al materialismo, una vuelta de tuerca que implica un alejamiento creciente de sus bases ideológicas idealistas. Supone también, y al mismo tiempo, una influencia mayor del marxismo en la madurez de su pensamiento filosófico; pero una influencia que ha podido ser recibida porque, como lo ha señalado S. Julienne-Caffié: "L'adhésion globale de Simone de Beauvoir et de Sartre aux thèses marxistes ne se comprend qu'à partir de leur objectif commun de désaliénation de l'homme"⁽¹²⁴⁾. Y por ello: "L'existentialisme n'a pu concrétiser son choix politique, ce que traduit la non-appartenance aujourd'hui de Simone de Beauvoir et Sartre à un quelconque parti politique".⁽¹²⁵⁾

¹²³ Ibid., pág. 85.

¹²⁴ S. JULIENNE-CAFFIÉ: *Simone de Beauvoir*. Paris, Gallimard. La bibliothèque idéale, 1966. Capítulo: *L'engagement*. Pág. 106. A lo largo de este capítulo explica su autor cómo los puntos de coincidencia con el marxismo no significan aceptación total, sino un intento de conciliar la libertad del hombre, que es quien erige los valores, con el proyecto emancipatorio de la filosofía marxista.

¹²⁵ Ibid., pág. 116.

Y lo que nos indican estos hechos es, por encima de todo, y una vez más, que estamos ante dos obras filóficas estrechamente relacionadas pero distintas: ambos incorporaron el marxismo, pero de forma diferente y a su respectivo *tempo* intelectual. También se nos muestra a través de ellos la honestidad intelectual de Beauvoir y su persistencia en no considerarse, en el tandem, como filósofa. Porque en contraste con todo esto, del método progresivo-regresivo, que nosotros consideramos invención suya, nunca hizo comentario alguno.

Volviendo a *La longue marche*, en el capítulo tercero analiza Beauvoir la transformación de la familia china desde la forma patriarcal tradicional a la forma conyugal. Un cambio que en Europa se produjo a lo largo de cuatro siglos - del XVI al XIX- y que en China se ha producido desde comienzos del XX hasta el momento en que ella escribe, esto es, en apenas cincuenta años. ¿Cómo se ha llevado a cabo? Gracias a una decidida voluntad política de transformación social que comienza en el siglo XX y que tiene su punto de inflexión en el "Movimiento 4 de Mayo" (1919), movimiento de intelectuales, entre los cuales había muchos novelistas que habían descrito angustiosas situaciones de tensión y violencia entre el pater-familias y sus descendientes, los cuales sufrían la imposición de esposas por parte de aquél.

"La famille traditionnelle brimait tous les individus: elle leur déniait à tous la liberté, l'amour et le bonheur conjugal. Mais c'étaient les femmes qui étaient particulièrement victimes(...) Je crois qu'en aucun pays du monde leur sort n'a été aussi abominable"¹²⁶)

En China, como en todas las civilizaciones, la historia de los derechos de la mujer está ligada a la historia de la herencia -tal como se mostró en *Le Deuxième Sexe*-, la cual evoluciona en función del conjunto de las transformaciones económicas y sociales; pero, en este país, el derecho de sucesión que excluía a la mujer permaneció invariable del siglo X al XX. La mujer no heredaba nada del patrimonio paterno; en vida del marido, *no poseía nada*; fuera esposa o concubina, no heredaba, a no ser que tuviese un hijo, en cuyo caso el hijo era el verdadero legatario; ella se limitaba a gerenciar sus bienes. La mujer siempre estuvo sometida a la "triple obediencia", o regla de las tres obediencias, formulada

así por el Li-Ki⁽¹²⁷⁾: "La mujer sigue siempre al hombre. Durante la infancia, sigue a su padre y a su hermano mayor; después del matrimonio, sigue a su marido; muerto su marido, sigue a su hijo".

Así pues, en la China tradicional, la mujer era una eterna menor a quien ni siquiera sus hijos le pertenecían, ya que, si era repudiada, dejaban de ser suyos. La moral tradicional recluía a la mujer en el hogar, donde debía consagrarse a los trabajos domésticos y al cuidado de la prole. Según Pan Tchoa⁽¹²⁸⁾, un autor de la época Han, que vivió en el siglo I y escribió unos **Preceptos para las mujeres**, las virtudes propias de las mujeres eran cuatro: Ser verdaderamente mujer. Tener corrección en las palabras. Conducirse adecuadamente. Mostrar ardor en el trabajo. A fines del siglo XIV, la emperatriz Jen-Liao-Wen, en su libro **Instituciones para las mujeres**, se inspira en los mismos principios. A estas dos obras, se añaden, bajo el imperio Ming, otras dos. El conjunto, titulado: **Los cuatro libros de las mujeres** definió hasta el siglo XX la ética de la mujer china, cuya primera regla es: obedecer, y que se completa, a partir de los Ming, con la máxima: "La necesidad es virtud".

Así era la teoría. Pero la teoría, dice Beauvoir, se plasma en una praxis, a través de la cual se nos revela hasta qué punto el valor de la mujer era ínfimo. La opresión de la mujer china fué en la práctica, tan brutal como en la teoría. Si, como se mostró en *Le Deuxième Sexe*, en muchos países, las mujeres de las clases inferiores -sobre todo en los europeos durante la Baja Edad Media y en los siglos XIX y XX- consiguieron emanciparse, en la práctica, por el trabajo, esta oportunidad no les fué brindada a las chinas. No hubo ninguna razón teórica que les impidiera participar en el trabajo del campo, ya que la agricultura se detuvo en el estadio de explotación de pequeños huertos; sin embargo, al menos en el Norte, fueron confinadas al hogar y dedicadas exclusivamente al trabajo doméstico. ¿Por qué?:

"La raison m'en semble évidente. Dans cet empire surpeuplé, la main d'oeuvre ne valait pas cher tandis que le moindre grain de millet avait son prix; en revendiquant le monopole de la production, les hommes s'assuraient un privilège vital; trop obsédés par la faim pour mesurer

¹²⁷ Uno de los cinco libros clásicos de literatura confuceana, ss. VI-V a.C.

¹²⁸ La grafía de los nombres chinos aquí citados es la misma que utiliza Beauvoir en su libro.

leur peine, ils s'attachèrent non à exploiter les femmes mais à les éliminer. Ainsi s'explique la malédiction qui a pesé sur la femme chinoise: sa force de travail étant tenue pour superflue, elle n'a été considérée que comme une bouche à nourrir(...) il était naturel qu'un père de famille affamé, accablé d'enfants, regardât une fille comme un inutile fardeau; le droit de vie et de mort qu'on lui reconnaissait sur elle, il l'exerçait effectivement: des millions de bébés du sexe féminin ont été noyés ou donnés en pâture aux cochons; ce genre d'infanticide était entré dans les mœurs au point que la nouvelle "loi du mariage" a dû spécifier explicitement qu'il constitue un crime"⁽¹²⁹⁾.

En un estudio, relativamente reciente, citado por Beauvoir -*Peasant life in China* de Hsiou Tuong-fei, 1938- y en la obra de Pearl Buck *My several Worlds* de 1954, se ratifica esta práctica. Incluso si se libraban de la muerte, las niñas campesinas estaban mucho más expuestas que los varones al hambre y a las enfermedades que son su secuela porque, cuando el alimento faltaba, los chicos recibían raciones mayores que ellas. Muchas morían literalmente de hambre. Y las sobrevivientes estaban expuestas a ser vendidas como esclavas si su familia era pobre. Todavía en 1925, en una relación sobre el trabajo de los niños, publicada por la "Comisión de encuesta" de Shangai, se dice que la venta de niñas como esclavas, aunque es contraria a la ley, no es penalizada por ningún juez. A unas se las vendía para trabajar en los burdeles, otras eran compradas por familias, que las explotaban al máximo hasta que se hacían mayores, y luego las revendían como concubinas. Una forma "social" de mitigar el infanticidio⁽¹³⁰⁾ consistía en comprar las familias a una mujer, de niña, para casarla, cuando fuera mayor, con un hijo. Es lo que se conoce como "adopción de una niña-nuera". De este modo, las familias adquirirían mano de obra barata, la niña era adiestrada en las costumbres de la casa, se simplificaban y abarataban los ritos del matrimonio. Pero las consecuencias eran pésimas:

"On évitait l'infanticide, mais la rescapée n'y gagnait pas grand chose. Elle était traitée en bête de somme et il arrivait que sa belle-mère la tuât à force de coups".⁽¹³¹⁾

¹²⁹ Loc. cit. págs. 127-28.

¹³⁰ Según relata KULP en su obra: Country life in China, citado por Beauvoir en *Ibid.*, pág. 129.

¹³¹ *Ibid.*, pág. 131.

La figura de la suegra se hizo, así, la encarnación de la opresión familiar. En cuanto al marido, que generalmente detestaba a la esposa que no había elegido, podía repudiarla y consolarse con concubinas, pegarle cuando le venía en gana, etc. Podía también venderla como concubina a un hombre rico. De nada servía a la esposa pedir el divorcio -al que tenía derecho-, pues su propia familia de origen no aceptaba volver a tomarla a su cargo. La viudedad tampoco era una liberación, pues la viuda seguía dependiendo de los suegros; y le era casi imposible librarse de ellos mediante un nuevo matrimonio porque estaba muy mal visto. Un edicto del siglo XIV dice: "La familia será dispensada del servicio público y la casa será honrada si una mujer viuda antes de los 30 años conserva su viudedad hasta los 50". A partir de entonces, las familias ejercieron sobre las viudas una enorme presión para impedirles tomar nuevo esposo. Hasta la República, se levantaron en China multitud de templos en honor de las viudas castas. Si alguna se atrevía a transgredir el tabú, la familia se consideraba con derecho a matarla. Muchas se suicidaban.

En cuanto al estatus de las concubinas, dependía del humor del amo. Sólo cuando llegaban a viejas -como abuelas- tenían las mujeres derecho a ser respetadas. Por eso a las jóvenes esposas se les consolaba con el estribillo: "Un día tu también serás suegra".

Como símbolo elocuente de la servidumbre de la mujer china, trata Beauvoir brevemente la cuestión de los "pies vendados", costumbre introducida en el siglo VIII, que tuvo su origen en la admiración que produjeron en los hombres los pequeños pies de ciertas bailarinas y cortesanas y sus calzados "en arco". Un soberano, Nan- t'ang, tuvo la idea de reducir artificialmente la longitud de los pies femeninos, y el erotismo chino hizo de esta invención una ley que perduró hasta bien entrado el siglo XX, aunque en 1911 fué prohibida su práctica.

En 1959 publica Beauvoir, en inglés, -en la revista *Esquire*- el artículo titulado: *Brigitte Bardot and the Lolita syndrome*¹³²). En este artículo analiza los motivos por los que Brigitte Bardot no es querida en su propio país y, al mismo tiempo, pone de manifiesto lo que de subversión social encierra el mito B.B. -esto es, sus aspectos positivos-. Con su peculiar estilo argumentativo,

132

Este artículo nunca fué publicado en Francia, aunque se hizo una edición inglesa ilustrada, en Londres y en Nueva York, y una traducción al italiano.

comienza constatando que, mientras en Francia es fuente de quejas y protestas por parte de las gentes bien-pensantes, y de rechazo general por parte de las mujeres y de la mayoría de los hombres, en América ha triunfado rotundamente. La película *Et Dieu créa la femme* obtuvo unas ganancias equivalentes al precio de 2.500 coches modelo *Dauphine*, tras lo cual B.B. se ha convertido en un producto de exportación tan importante como los automóviles *Renault*. ¿Por qué este personaje, creado por Allegret y Vadim, despierta tanta animosidad? ¿Qué representa a los ojos de los franceses esta criatura imaginaria? El mito Bardot se ha construido con elementos en parte de sus personajes cinematográficos, en parte de su vida privada. En realidad, lo que Vadim nos ofrece, es una versión moderna del mito del "eterno femenino", y, con ello, un nuevo género de erotismo. Esta novedad es lo que seduce a unos y desconcierta a otros. Los cineastas han creado con B.B. un nuevo tipo de erotismo con elementos no ya románticos ni sentimentales, como en los años 30 y 40, sino adaptado a la nueva época en que la mujer tiene acceso, a la par con el hombre, a nuevos ámbitos de la vida pública y privada:

"A une époque où la femme conduit une auto et joue à la Bourse, à une époque où elle expose sa nudité sur les plages sans cérémonie, il n'est pas question de tenter de ressusciter la vamp et son mystère. Les cinéastes ont tenté de provoquer de la façon la plus élémentaire une réaction des hommes au corps féminin".⁽¹³³⁾

Lo que han inventado los cineastas es el "garçon manqué érotique", según la expresión de Beauvoir, esto es, el mito de la mujer-niña que ya hemos visto en el teatro, en la obra de Arthur Miller *A view from the Bridge* y en la literatura, encarnado en el personaje de Lolita, de Nabokov, *best seller* en América durante meses. Se trata de una nueva Eva que incluye ingredientes de "fruto aún no en sazón" y de "mujer fatal".

Veamos por qué en Francia este mito no ha tenido el éxito que ha alcanzado en USA. Ciertamente B.B. es un perfecto espécimen de este tipo de ninfa ambigua: de espaldas, su cuerpo de bailarina, delgado y musculoso, es casi andrógino. Pero la feminidad asoma en su maravillosa garganta. Sus largas y voluptuosas trenzas de Melisanda se deslizan sobre sus hombros, pero otras veces se exhibe con un

133

Brigitte Bardot et le syndrome de Lolita, artículo traducido del inglés en: C. FRANCIS y F. GONTHIER: Les écrits de Simone de Beauvoir, edic. cit.

peinado de gitana. Sus labios se contraen en una mueca de enojo, pero, al mismo tiempo, invitan al beso. Anda descalza, desprecia la ropa elegante, las joyas, los perfumes, el maquillaje, todo tipo de artificio. Sin embargo, sus andares son lascivos, y el más santo vendería su alma al diablo por verla bailar. Se dice que su cara carece de expresión, y es cierto que escasamente refleja el mundo exterior y no revela grandes inquietudes interiores. Pero la indiferencia le va: la vida no la ha marcado. En todo caso, las lecciones que le ha dado -como heroína de *L'amour est mon métier*- han sido bastante confusas y no ha sacado nada en limpio. No tiene memoria, ni pasado y, gracias a ello, conserva la perfecta ignorancia inherente al mito de la infancia. Vadim la ha presentado como un "fenómeno natural". "No representa un papel, simplemente existe", nos dice. Y B.B. lo confirma diciendo: "Es así. La Juliette de *Et Dieu créa la femme* soy yo. Cuando me pongo ante las cámaras soy simplemente yo misma". Es fantasiosa, cambiante, imprevisible en sus reacciones y, aunque conserva la pureza de la infancia, también guarda el misterio. En suma, es una criatura extraña y, en esta medida, su imagen es fiel al mito tradicional de la feminidad. En las películas aparece como una fuerza de la naturaleza, peligrosa por indomada, pero a la que el hombre domestica. Es dulce, tiene buen corazón, ama los animales. Su ligereza y su maldad se excusan por su juventud y por las circunstancias. B.B. es una niña patética y perdida que necesita guía y protector. El cliché resulta válido. Adula la vanidad masculina y tranquiliza a las mujeres maduras. Se podría considerar pasado de moda, pero no se le puede acusar de temeridad.

Este es el mito y así es servido. Sin embargo, no todos piensan que el hombre o el orden social vayan a conseguir domeñar a un personaje de una naturaleza tan salvaje y contundente: porque B.B. no es perversa, ni rebelde, ni inmoral. Para ella, Bien y Mal forman parte de convenciones que no está dispuesta a respetar y, por tanto, la moral le es ajena. Se burla de las convicciones de la gente, pero no trata de escandalizar a nadie. Simplemente, no es consciente de derechos y deberes, ni tampoco exige nada. Sigue sus inclinaciones: cuando tiene hambre, come; y cuando lo desea, hace el amor.

La gente sabe que la inmoralidad puede corregirse, pero ¿cómo curar a B.B. de su deslumbrante virtud de autenticidad? También encarna B.B., aunque en otro nivel, las ideas que algunos jóvenes de nuestro tiempo oponen a los valores asentados y a las constricciones de sus mayores. Por eso las mentes tradicionales dicen que B.B. es el producto y la representación de la inmoralidad de nuestra época. Precisamente es su aspecto de inocente, su imagen sana y sensual, lo que

parece más diabólico a las mujeres, que se sienten humilladas y amenazadas por su belleza.

Todos los hombres se sienten atraídos por ella; lo cual no significa una disposición favorable, porque la mayoría de los franceses afirma que una mujer pierde sus encantos si renuncia al artificio. Una mujer en vaqueros -dicen- mata el deseo. Sin embargo, B.B. les demuestra lo contrario; pero no lo reconocen porque no quieren renunciar a su papel de amos y señores. La vampiresa no los desafiaba porque ejercía una seducción de objeto: los hombres se precipitaban en sus mágicas trampas libre y lúcidamente. Pero B.B. no tiende ninguna trampa; simplemente actúa: muestra su cuerpo, se mueve, baila. Su erotismo no es mágico, sino agresivo. Y en el juego del amor asume, indistintamente, el papel del cazador y el de la presa. Para los latinos, tan aferrados al mito de la mujer-objeto, el aire natural de B.B. es más perverso que la mayor sofisticación. Una mujer libre es lo contrario de una mujer ligera. Y B.B. no tiene nada de "chica fácil", nada de vulgar; hay en ella una especie de dignidad espontánea que los asusta.

La diferente acogida prodigada en USA y en Francia a B.B. se debe, en parte, al hecho de que el americano no comparte con el francés el gusto por el chiste picante; es mucho más respetuoso con las mujeres. La igualdad sexual que implica el comportamiento de B.B., hace tiempo que ha sido admitida en USA, como ya se ha dicho: aunque los americanos sientan cierta antipatía por la "mujer auténtica", porque la consideran una rival, ceden con gusto a los encantos de la ninfa, en quien la temible imagen de la esposa y de la madre no se refleja todavía. Mientras que en Francia, muchas mujeres son cómplices de ese sentimiento de superioridad que persiste en los hombres y que les hace preferir el servilismo a la impudicia altiva de B.B. Así como el rostro de Garbo, con su expresión vaga, permitía proyectar las fantasías más diversas, el rostro de Bardot no permite proyectar nada. Es como es. Tiene su propio realismo; obliga a los franceses a ser honestos consigo mismos, a admitir la crudeza de sus deseos, cuyo objeto concreto es un cuerpo, unas caderas, unos senos. La mayoría de la gente no tiene el valor de limitar la sexualidad a lo que es y de reconocer su poder. Por otra parte, en una sociedad de pretensiones espirituales como la francesa, B.B. parece deplorablemente materialista y prosaica. Ahora bien, dice Beauvoir, el amor ha sido víctima de tanta falsa poesía que esta prosa representada por B.B. es sana y relajante. Por eso estima muy positiva la labor de Vadim de traer el erotismo a la realidad. Pero no está de acuerdo en tanto que lo deshumaniza. Beauvoir ve

en el mito de B.B. el mismo ingrediente de deshumanización que en el *nouveau roman*. No es que señale una influencia de éste en aquél, sino que observa en su cine una reducción del mundo, de los cuerpos y las cosas a su presencia inmediata. La consecuencia de esto para el espectador es que no se implica en la historia: se hace "voyeur" porque es incapaz de proyectarse en la pantalla. Vadim descontextualiza la sexualidad: no la sitúa en un mundo. Y esta descontextualización con respecto al mundo acentúa el carácter agresivo de la sexualidad de B.B. El público no se sumerge en la historia que se le cuenta, y por eso reacciona riendo, porque el estilo analítico y abstracto de Vadim lo coloca en situación de "voyeur". Sin embargo, en *L'amour est mon métier*, dirigida por Autant-Lara, el mito B.B. es mucho más convincente y, por eso mismo, más corrosivo del orden social. Se nos presenta una B.B. irrecuperable para el Bien, tal como es entendido por la gente respetable; una B.B. intransigente en cuanto algo no le parece evidente; una B.B. de una autenticidad contagiosa. Los autores de la película vienen a demostrar que no es posible ser puro en esta sociedad corrompida mas que a quien se ha marginado deliberadamente, o a quien ha sido marginado por ella.

En conjunto, el mito B.B. le parece saludable por lo que tiene de subversivo contra el orden establecido, por lo que tiene de llamada al comportamiento auténtico. Porque plantea un conflicto entre los que quieren que las *mores* sean fijas y los que piden que evolucionen. Porque la franqueza que plantea B.B. -quien ha declarado: "No quiero que haya hipocresía ni necedad en el amor"- descoloca al público francés. Y porque desmontar el amor y el erotismo es una empresa que puede tener consecuencias mayores de las que parece ya que, en cuanto se desmonta un mito, todos los demás peligran. Termina con un comentario al movimiento de "rehabilitación" de B.B. emprendido en Francia, que pretende convertirla en una chica respetable, que adora el campo y los animales, tiene buenas relaciones con sus padres, invierte en la Bolsa, ama la vida familiar y se prepara para protagonizar una película con el papel de heroína de la Resistencia. ¿Sucumbirá B.B. a esta manipulación?:

"J'espère qu'elle ne se résignera pas à l'insignifiance pour devenir populaire. J'espère qu'elle mûrira, mais qu'elle ne changera pas"⁽¹³⁴⁾

¹³⁴ Ibid., pág. 376.

En 1962, se publicó en la editorial Gallimard Djamilia Boupacha, obra firmada conjuntamente por Simone de Beauvoir y Gisèle Halimi -y prologada por la primera-, donde se relata la historia de una joven argelina del FLN, que fué secuestrada, torturada, violada, hecha prisionera y objeto de todos los horrores de la represión de la policía y del gobierno francés durante meses.

Los hechos fueron así: en Septiembre de 1959, una bomba -que fué desactivada antes de explotar- había sido colocada en el restaurante universitario de Argel. Cinco meses más tarde, fué detenida la auxiliar de enfermería Djamilia Boupacha, agente de contacto del FLN, como sospechosa. La detención fué por la noche, en la casa de sus padres, con quienes vivía, bajo un despliegue policial impresionante -50 guardias móviles, harkis¹³⁵) e inspectores de policía irrumpieron en el domicilio-. Golpearon a Djamilia, a su padre y a su cuñado y los condujeron, como sospechosos, a la cárcel de El Biar. Allí, los militares, entre ellos un capitán de paracaidistas, pisotearon a Djamilia y le rompieron una costilla. Cinco días más tarde fué transferida a la prisión de Hussein Dey donde tres harkis, dos militares y tres inspectores le infligieron el "segundo grado", consistente en aplicar electrodos en diferentes lugares del cuerpo, puñetazos, quemaduras de cigarrillos y el suplicio de "la bañera". También el suplicio de "la botella", consistente en hundir en su vagina un cuello de botella, a consecuencia de lo cual perdió la virginidad y sufrió desgarros y heridas tales que perdió el conocimiento durante dos días. Luego se la mostraron, desvanecida y desangrada, a su padre, un hombre de setenta años que, después de varias sesiones de tortura, hubo de ser ingresado en el hospital Maillot y que en Junio del 60 todavía seguía prisionero sin cargo alguno. En El Biar, la habían hecho ver a su cuñado, el cual presentaba terribles huellas de tortura, y que seguía en Junio del 6) también detenido todavía. Hasta el 15 de Marzo no fué inculpada Djamilia; durante 33 días, ninguna autoridad, ningún control la defendió contra las violencias que los verdugos quisieron infligirle. El proceso fué fijado para el 18 de Mayo, pero a su abogada -conseguida a través de una carta clandestina escrita por su padre-, que hubo de venir desde Francia, solamente se le permitió permanecer en Argel del 16 al 19 de Mayo: 30 horas escasas para ponerse en contacto con su cliente, consultar el dossier y preparar la defensa. El derecho a la defensa era tan escandalosamente violado, que Halimi obtuvo la remisión del proceso para el 17 de Junio, fecha, sin embargo, tan próxima que la investigación solicitada por Djamilia corría el riesgo de no llegar a tiempo.

Fué en este intervalo -de Mayo a Junio- cuando se inició la movilización de la opinión pública, a través de un artículo de Beauvoir en *Le Monde* (3 de Junio), así como del Comité creado para sostener a Djamila -del que formó parte Beauvoir-, y de la puesta en conocimiento del caso al Procurador General por parte de Halimi. Todo ello produjo tan gran escándalo que se consiguió atrasar el proceso e incluso hacer que se celebrara en Francia (Caen, Junio de 1961). Djamila consiguió demostrar su inocencia y fué puesta en libertad.

Como han señalado C. Francis y F. Gontier, biógrafas de Beauvoir: "On retrouve ici un des thèmes importants de la pensée de Simone de Beauvoir: le dévoilement. Dès 1945, en Espagne et au Portugal, Simone de Beauvoir s'est heurtée à l'incrédulité de son auditoire quand elle lui a décrit l'occupation et les camps de concentration. Tout de même si c'était (...) aussi affreux, ça se saurait, lui a-t-on dit"¹³⁶).

La defensa de Djamila Boupacha, un caso entre millares de terrorismo de Estado, hecha pública para que las gentes tomaran conciencia de lo que sucedía a su alrededor, es una acción que caracteriza esa voluntad beauvoiriana de poner claridad en el mundo, de poner a la luz lo que las gentes de mala fe ocultan, los crímenes que un Estado encubre en un momento de conflicto con un país que sólo pide algo que tal Estado reconoce entre sus grandes principios: la libertad y el derecho a la propia defensa.

El libro -prologado por Beauvoir, como se ha dicho-, contiene un capítulo, también de Beauvoir, donde llama la atención sobre el caso Djamila como paradigma de lo que sucede y como excepción en cuanto a su desenlace, ya que ella consiguió ser juzgada con arreglo a las leyes; contiene también el relato de la historia de Djamila Boupacha por su abogada defensora, la tunecina, nacionalizada francesa, Gisèle Halimi; el texto de la defensa de Djamila redactado en la prisión de Argel; y, finalmente, el texto del artículo publicado por Beauvoir en *Le Monde*. Nos detendremos brevemente en los textos del capítulo escrito por Beauvoir: es una reflexión abierta a la opinión pública sobre este caso ejemplar. Al comienzo, hace una llamada a la reflexión sobre la corresponsabilidad de los franceses en el genocidio argelino:

"Depuis 1954, nous sommes tous complices d'un génocide qui, sous le nom de répression, puis de pacification, a fait plus d'un million de victimes: hommes, femmes, vieillards, enfants, mitraillés au cours des ratissages, brûlés vifs dans leurs villages, abattus, égorgés, éventrés, martyrisés à mort; des tribus entières livrées à la faim, au froid, aux coups, aux épidémies, dans ces "centres de regroupement" qui sont en fait des camps d'extermination -servant accessoirement de bordel aux corps d'élite- et où agonisent actuellement plus de cinq cent mille algériens" (¹³⁷)

Lo excepcional del asunto Boupacha, sigue diciendo, no son los hechos, sino su desvelamiento. La tenacidad de una abogada, la valentía de la inculpada para defenderse, una coyuntura favorable, el ánimo profesional de un juez, todo ello ha sido necesario para levantar la cortina de humo y la niebla que protegen los horrores cotidianos de la "guerra subversiva". El caso de Djamila es ejemplar porque ella ha tenido el valor de continuar hasta el final la lucha por demostrar su inocencia y le han acompañado, por suerte, una serie de circunstancias y de personas que lo han hecho posible. Al hilo del relato de las diferentes fases del proceso y de las dificultades intermedias que hubo que sortear, Beauvoir va dando cuenta del corrupto funcionamiento de las instituciones en todo lo que toca al "problema argelino": del sometimiento del poder judicial al militar, del falso desmentido sobre la tortura en Argelia que dió en Francia Malraux -a la sazón ministro de De Gaulle-, en Mayo del 58, y del propio sometimiento de De Gaulle a la voluntad del ejército. Y denuncia al ejército:

"L'armée, pour des raisons qui la concernent -et qui n'interessent qu'elle- veut maintenir dans l'asservissement un peuple résolu tout entier à mourir plutôt qu'à renoncer à son indépendance. Contre cette volonté collective et indomptable, elle se voit obligée de défier toutes les lois, écrites et non écrites; son problème ne comporte qu'une solution: l'extermination" (¹³⁸).

Pero el caso de Djamila es uno entre mil. Por eso:

¹³⁷ Djamila Boupacha, Paris, Gallimard, 1962, pág. 1.

¹³⁸ Ibid., págs. 11-12.

"Les efforts dépensés à propos de Djamila manqueraient leur but s'ils ne devaient éveiller la révolte contre les traitements infligés à ses frères, et dont son cas ne représente qu'un exemple très ordinaire".⁽¹³⁹⁾

No hay más que una alternativa -declara Beauvoir-: o bien vosotros que lloráis tan fácilmente por las desgracias pasadas, como la de Anna Frank o el gueto de Varsovia, os situáis entre los verdugos de los que hoy sufren, o bien rechazáis esta guerra que no se atreve a decir su nombre, al ejército que se alimenta de la guerra, al gobierno que se doblega al ejército, y poneis todas vuestras fuerzas en acción para hacer eficaz vuestro rechazo. Y concluye:

"Pas de troisième voie: j'espère que ce livre contribuera à vous en convaincre. La vérité vous attaque de partout, vous ne pouvez plus continuer à balbutier: "Nous ne savions pas..."; et, sachant, pouvez-vous feindre d'ignorer ou vous borner à quelques inertes gémissements? J'espère que non"⁽¹⁴⁰⁾.

3. Encontrar la verdad y decirla.

Encontrar la verdad y decirla es la tarea más propia del filósofo; para una filósofa existencial supone el cumplimiento más genuino de lo que se entiende como compromiso con los hombres y con el tiempo que le ha tocado vivir. Encontrar la verdad supone una investigación previa de la misma. Durante este período, Beauvoir llevó a cabo esta tarea de una forma magistral en *Le Deuxième Sexe*. Nos hemos ocupado ampliamente de su gran ensayo sobre la mujer en capítulos precedentes. El mantenimiento de este compromiso en lo que concierne a la condición de la mujer se continúa a través de los prólogos de varios libros concernientes a la situación de las mujeres, de numerosas entrevistas concedidas a lo largo de todo este período y de los relatos de ficción publicados bajo el título de uno de ellos, *La femme rompue*(1967). Entre los prólogos, destacaremos los siguientes:

¹³⁹ Ibid., pág. 12.

¹⁴⁰ Ibid., pág. 13.

-1959. Introducción al libro de la doctora Marie-Andrée Lagroua Weill-Halle: Le planning familial.⁽¹⁴¹⁾ Beauvoir apoya el trabajo y el esfuerzo de la autora por difundir los anticonceptivos.

-1960. Prefacio al libro de la misma autora: La grande peur d'aimer (Journal d'une femme médecin).⁽¹⁴²⁾ Beauvoir destaca, en este prefacio, el valor de llamada de atención a la opinión pública que tiene el libro ante las desgarradoras situaciones en que se encuentran las mujeres francesas por falta de una política de regulación de nacimientos. El libro relata las historias de algunas pacientes que pasaron por la consulta de la doctora Lagroua Weill-Hallé en situaciones desesperadas.

Resalta, en primer lugar, que las mujeres viven estos dramas en la soledad. Señala la incongruencia de una sociedad que no permite a las parejas crear sanamente más de dos o tres hijos, pero prohíbe el uso de medios anticonceptivos. Denuncia la gran mentira de los que dicen que hoy la cuestión femenina está solucionada. Acusa a la sociedad francesa por negar a sus ciudadanas, en 1960, la elemental libertad de la concepción y acusa a los hombres de hostilidad ante la angustia de sus compañeras. Apoya la tesis de Lagroua de que la elección individual de los nacimientos puede conciliarse con el crecimiento demográfico. Y señala la aberración de que, en una época de progresos técnicos extraordinarios en todos los terrenos, la consigna en un punto tan esencial como la maternidad sea: "dejar actuar a la naturaleza".

-1966. Prefacio al libro de los doctores P. y E. Kronhausen: Majorité sexuelle de la femme.⁽¹⁴³⁾ Es este un libro, dice Beauvoir en el Prefacio, donde se pone en cuestión el destino fisiológico de la mujer: se discuten las teorías fisio-antropológicas antiguas; se discuten las teorías de Freud y los freudianos, que se consideran obsoletas; y luego se estudian la anatomía y la fisiología del orgasmo. El libro contiene también varios análisis en profundidad de entrevistas hechas a mujeres, a través de las cuales se pone de manifiesto lo que es el orgasmo en la mujer, su sexualidad antes del matrimonio, el autoerotismo, las relaciones extra-maritales, las diferentes formas de amar, la sexualidad oral,

¹⁴¹ Paris, Maloine, 1959.

¹⁴² Paris, Julliard, 1960.

¹⁴³ Buchet/Chastel, 1966.

los afrodisiacos mentales. Se desmontan en ellos muchos prejuicios y malentendidos que son moneda corriente todavía hoy. La tercera parte es un estudio sobre el lesbianismo. La cuarta y última es una prospectiva: "El porvenir de la sexualidad femenina".

Entre las entrevistas, destacaremos las siguientes:

A. *Aujourd'hui Julien Sorel serait une femme*, concedida a Marie Craipeau para *France Observateur*⁽¹⁴⁴⁾. Beauvoir ratifica aquí sus tesis de *Le Deuxième Sexe*: A igual capacidad y valía profesional, una mujer no alcanza iguales puestos de responsabilidad que un hombre; las mujeres cuya formación ha sido similar a la de los hombres hasta cierta edad, la de la finalización de los estudios universitarios o la adquisición de un puesto de trabajo, estabilizan después sus ambiciones profesionales y se contentan con ser "une petite avocate" -esto es, trabajar en un bufete, pero no alcanzar un grado en la judicatura-, una Agregada de Liceo, etc. y ya no tratan de llegar más lejos, terminan en la mediocridad; del sentimiento de culpabilidad de las mujeres que trabajan, siempre pensando "debería ocuparme más de la casa, de los hijos", mientras envidian a sus amigas que, profesionalmente, han llegado más lejos. Y todo ello porque aún siguen interiorizados en ellas los valores de la mujer tradicional.

B. Entrevista concedida a Madeleine Chapsal en *Les écrivains en personne*⁽¹⁴⁵⁾. Aquí sale al paso de una interpretación muy extendida, deducida de *Le Deuxième Sexe*, sobre la actitud de las mujeres, según la cual la mayoría de ellas serían inconscientes o de mala fe. Esta interpretación se apoya en aquella alternativa de la que nos ocupamos en el capítulo I, parágrafo 3, de esta Segunda parte de nuestro trabajo, consistente en que cada vez que nuestra conducta recae en la inmanencia, se produce una degradación de la existencia en "en-sí", y esta recaída es una falta desde el punto de vista moral cuando es consentida por el sujeto; es una opresión y una frustración si le es infligida⁽¹⁴⁶⁾. Así pues, cuando la mujer no ejerce su transcendencia con consentimiento, es inconsciente

¹⁴⁴ N° 14, Marzo de 1960.

¹⁴⁵ Paris, Julliard, 1960. Págs. 17-37.

¹⁴⁶ Ver pág. 226.

o de mala fe. Hemos visto cómo ciertas feministas han puesto el acento casi exclusivamente en esta alternativa⁽¹⁴⁷⁾. Beauvoir aclara:

"Je n'avais pas si mauvaise opinion des femmes quand j'ai écrit *Le Deuxième Sexe*. Ce que j'ai dit, c'est qu'elles étaient "coincées", faites comme des rats: alors évidemment ça les accule à la mauvaise foi. Je ne dis pas qu'il n'y ait jamais de mauvaise foi chez mes correspondantes, mais souvent il y a aussi un effort très réel pour y voir clair et pour s'en sortir". ⁽¹⁴⁸⁾

C. La condition féminine, comentario a las conclusiones de una encuesta sobre la mujer francesa y el trabajo⁽¹⁴⁹⁾. Beauvoir hace un diagnóstico muy pesimista de las condiciones generales de vida en su país, en esta época de la guerra de Argelia:

"Les desordres, l'injustice, l'anachronisme où nous vivons, les femmes en pâtissent plus encore que les hommes."⁽¹⁵⁰⁾

Luego se ratifica en las tesis defendidas en *Le Deuxième Sexe* sobre el trabajo del ama de casa, sobre el trabajo de la mujer asalariada o profesional y su compatibilización con la maternidad afirmando que esta última vive en el stress su doble función de madre-trabajadora. Y, como las mujeres son víctimas de una mistificación perfectamente orquestada, como por su situación de seres secundarios están menos sólidamente integradas en la colectividad, en vez de rebelarse contra una sociedad injusta que les pone la vida tan difícil, dan mayor importancia a las "causas ocasionales", hacen a las personas que les rodean -padres, jefe, marido- responsables de sus desgracias o se culpabilizan a sí mismas. De modo que unas y otras tratan de cambiar de rumbo: el ama de casa trata de encontrar un empleo; la que lo tiene, trata de quedarse solamente con las funciones de la casa. Y así, en vez de constituir una ventaja, la existencia de otra posibilidad alimenta su insatisfacción.

¹⁴⁷ Por ejemplo, Le Doeuff y también, aunque más matizadamente, G. Lloyd, como ya se indicó en el capítulo II de esta Segunda parte.

¹⁴⁸ Ob.cit., reproducido en C.FRANCIS y F. GONTIER: Les écrits de Simone de Beauvoir, pág. 382.

¹⁴⁹ *La Ref*, n° 5. Enero-Marzo, 1961, págs. 121-127. Reproducido en C. FRANCIS y F. GONTIER: Les écrits de Simone de Beauvoir, págs. 401-409.

¹⁵⁰ Loc. cit. pág. 401.

Sin embargo, las situaciones: solamente ama de casa/ ama de casa y asalariada o profesional no son equivalentes. A pesar de todas las dificultades actuales, la encuesta ha mostrado que la mayoría de las mujeres aspiran a un trabajo remunerado. Y lo cierto es que las depresiones nerviosas que lleva consigo el exceso de trabajo de las segundas, por grandes que sean, se curan. El debilitamiento de la esclavitud doméstica, sin embargo, es menos perceptible por ser más lento; pero las mutilaciones que la mujer soporta, el asqueamiento y el rencor que la devoran, son incurables. Beauvoir saca la conclusión:

"Pas question donc de retourner en arrière; d'ailleurs l'histoire ne revient jamais sur ses pas; dans le monde entier, les femmes s'émancipent. L'unique solution pour elles, c'est d'aller de l'avant; quand cette période de transition sera finie, l'écartèlement dont elles souffrent aujourd'hui cessera."¹⁵¹)

Luego, pone como ejemplo de mujeres equilibradas en su trabajo a las chinas:

"Les femmes les plus équilibrées que j'ai rencontrées c'est en Chine que je les ai vues, parmi les cadres: des médecins, des ingénieurs. Elles avaient la chance de participer par leur travail à une grande entreprise collective, la construction de la Chine nouvelle, qui leur tenait passionnément à coeur; mais ce qui m'a surtout intéressée, c'est que leur vie privée n'était troublée par aucun conflit(...) tout était mis en oeuvre pour qu'elles puissent, comme les hommes, se donner à la fois à leur famille et à leur métier; à l'intérieur de leur profession aucune discrimination ne jouait contre elles."¹⁵²)

A continuación observa que, desde el punto de vista ideológico, las chinas no eran víctimas de ningún prejuicio, de ningún mito, dado que su país dió el salto de la familia feudal patriarcal a la familia conyugal sin pasar por el paternalismo burgués. Mientras que, en occidente, del siglo XIV al XVII, los hombres interiorizaron, bajo la forma de complejo de superioridad, los valores burgueses tradicionales. De todas maneras, siendo la ideología -declara, en el

¹⁵¹ Loc. cit. pág. 407.

¹⁵² Loc. cit. pág. 407.

más puro de los marxismos- "la pratique même en tant qu'elle s'articule en mots"¹⁵³), si se la trata en igualdad, la mujer es pensada como igual. Y luego desafía a la sociedad francesa desde el ejemplo chino diciendo que, si la economía francesa se planteara algún día llamar a las mujeres al trabajo, todo cambiaría: se crearían las instituciones necesarias para posibilitarlo, se abolirían las barreras que impiden triunfar a las mujeres, no habría neurosis de ama de casa. Cambiarían las ideologías, los mitos, las relaciones de los esposos entre ellos y de cada uno consigo mismo; las relaciones de los padres con los hijos y de todos con la sociedad. Solamente *una radical transformación económica* puede hacer, por fin, de la mujer un individuo pleno. A un régimen basado en la explotación le interesa mantener las discriminaciones entre los individuos; *la igualdad no puede producirse sin el advenimiento del socialismo*, circunstancia necesaria, *aunque no suficiente*, añade.

En efecto, en muchos lugares¹⁵⁴), durante este período que nos ocupa, ha declarado Beauvoir que las mujeres en los países del socialismo real no han alcanzado la efectiva igualdad con los hombres. China parece ser para ella una excepción y una esperanza: el país donde ha visto un socialismo más auténtico; observemos, sin embargo, que, cuando concreta, se refiere a las mujeres con funciones directivas, de "cuadros". Y, en todo caso, su afirmación de que, por no haber pasado el país por la fase de capitalismo burgués, no pesan en la condición de la mujer las tradiciones de opresión que pesan sobre la occidental, nos parece exagerada, pues las tradiciones de la época feudal no fueron menos terribles para ella, como hemos tenido ocasión de ver.

En cualquier caso, lo que es claro para Beauvoir es que no hay otra vía de emancipación de la mujer que la que corre paralela con la transformación de la sociedad al socialismo, condición "sine qua non" aunque no suficiente, porque, como ha observado en Cuba, en Rusia, en Checoslovaquia, aunque las mujeres son más respetadas, no son aún completamente iguales a los hombres; no se les da

¹⁵³ Ibid., pág. 407.

¹⁵⁴ Entrevista de LISANDRO OTERO en *Revolución*: Sartre y Beauvoir por la provincia de Oriente, 27 Febrero, 1960. Conferencia en la Universidad de Alejandría, Febrero de 1967. Artículo-entrevista en *El Ahram*, 22 de Febrero de 1967. Conferencia en Japón: *Situation de la femme aujourd'hui*, Septiembre de 1966. Entrevista en la revista yugoslava *Vjesnik* hecha por D. JAVEKOVIC, 12 de Mayo de 1968. Todas estas referencias están tomadas del libro citado *Les écrits de Simone de Beauvoir*, que reproduce extractos o textos completos. En las págs. 187-887-807-226-277-422-438-234-36 se encuentran algunos de los ejemplos de lo que decimos.

puestos de igual responsabilidad, siguen teniendo que ocuparse de la casa y de los hijos:

"(...) parce qu'il existe des traditions anciennes et historiques qui influencent les femmes et à cause desquelles il leur est difficile de se libérer rapidement. Ces inégalités sont transmises de siècle en siècle. C'est pour cela qu'il faudra beaucoup de temps pour qu'il y ait de grands progrès même dans le socialisme"⁽¹⁵⁵⁾.

D. Entrevista avec Simone de Beauvoir por Madeleine Gobeil en Cité Libre, n° 15, Agosto-Septiembre de 1964.⁽¹⁵⁶⁾ Entre otros interesantes temas, de los que haremos mención más adelante, se aborda aquí el de los rasgos de los personajes femeninos de las novelas de Beauvoir. Gobeil le comenta que, en cada una de sus novelas, hay un personaje femenino amenazado por las apariencias y acechado por la locura, a lo que Beauvoir responde:

"C'est une des attitudes féminines les plus répandues aujourd'hui. Les femmes sont obligées de jouer ce qu'elles ne sont pas, de jouer par exemple les grandes amoureuses, de se truquer. Elles sont au bord de la névrose. J'ai beaucoup d'amitié pour ce genre de femmes. Elles m'intéressent plus que la bonne mère de famille bien balancée. Il y a naturellement de femmes qui m'intéressent plus, celles qui sont à la fois vraies et indépendantes et qui travaillent et qui créent."⁽¹⁵⁷⁾

Gobeil insiste: ¿Por qué no ha creado usted un personaje femenino independiente y profundamente libre que ilustre sus tesis de *Le Deuxième Sexe*? A lo que Beauvoir responde:

"J'ai montré les femmes comme elles sont, divisées, et non pas comme elles devraient être".⁽¹⁵⁸⁾

¹⁵⁵ Loc. cit. Pág. 236.

¹⁵⁶ Recogida en el libro de S. JULIENNE-CAPPIE: Simone de Beauvoir. París, Gallimard, 1966 págs. 211-218.

¹⁵⁷ Ibid., pág. 212.

¹⁵⁸ Ibid. págs. 213-14.

Es lo que hizo magistralmente unos años después (1967) en la novela corta *La femme rompue*. Declaró en 1970¹⁵⁹ que considera a esta pequeña novela, junto con *Les belles images*, su mejores obra desde el punto de vista literario. (Estamos totalmente de acuerdo aunque, por nuestra parte, añadiríamos los tres primeros libros de su autobiografía). La razón que da Beauvoir sobre su valoración es que en ellas ha intentado "faire parler le silence", mientras que en el resto de sus novelas es demasiado explícita; también le damos la razón. Pero sigamos con sus argumentos:

"Tout ce qu'il faut lire se trouve entre les lignes, ce qui s'exprime par le langage n'est pas la vérité. Ce sont les deux ouvrages plus objectifs que j'aie jamais écrits."¹⁶⁰

Y es absolutamente cierto. En *La femme rompue* se respira una atmósfera de mistificación, de mala fe, de trampa que el lenguaje de su protagonista delata, aunque sus argumentos, y precisamente por ello, van en otro sentido. Su protagonista es una mujer de cuarenta y tantos años cuyo marido se enamora de otra. Su drama -en ningún momento expresado mediante las palabras pero mostrado a través de lo que niega, de lo que hace, del ambiente en el que se mueve, de la atmósfera que crea en torno a ella- es que no tiene nada en que ocupar su vida¹⁶¹.

El relato, escrito en forma de Diario de la protagonista, nos descubre su vacío mundo interior, regido por los valores de la educación tradicional, presidido por la moral del *dévouement*. Nos muestra una personalidad vicaria, cuya razón de ser estaba construida sobre el soporte del amor de un marido y que, a falta de él, se hunde en la nada. Nos transmite también el sufrimiento de esta pobre mujer, víctima de lo que ella ha hecho con los que otros han hecho de ella, que, sin embargo, tiene la suficiente lucidez mental como para comprender su propia miseria, sin querer salir de ella: contradicciones de la condición femenina. Beauvoir nos muestra todo esto implacablemente, y a la vez que suscita

¹⁵⁹ En: *Sartre and the Second Sex*, entrevista de NINA SUTTON en *The Guardian*, 19 Febrero de 1970.

¹⁶⁰ Extractos recogidos en *Les écrits de Simone de Beauvoir*, pág. 245.

¹⁶¹ No deja de ser curioso que, entre nosotros, un sociólogo como E. Gil Calvo pretenda descubrirnos Mediterráneos -siempre que sus afirmaciones no son discutibles- tantos años después en su obra: *La mujer cuarteada*. Barcelona, Anagrama, 1991.

en nosotros compasión por la víctima, nos hace ver que una vida así planteada corre el irremediable riesgo del fracaso.

Las otras dos novelas cortas, publicadas en el mismo volumen y bajo el título de la mencionada¹⁶²), presentan otros dos personajes femeninos, también frustrados por no haber tenido nunca una vida propia. En *Monologue*, como su autora nos dice: "il s'agit aussi du rapport de la vérité avec les mensonges du discours"¹⁶³). Aquí el personaje es una mujer mayor, que se sabe responsable del suicidio de su hija, que sufre, a consecuencia de ello, la reprobación de quienes la rodean y que trata de defenderse a sí misma a través de un discurso - en forma de monólogo, en un lenguaje sumamente vulgar y exento de comas como signo de puntuación- que hace agua por todas partes. Para justificarse, la protagonista culpa de lo ocurrido a todos menos a sí misma. Es un monólogo desesperado, a través del cual se ve que el personaje raya en la parafrenia. Es también un caso de mujer obstinada en el *dévouement*, que ha asfixiado a su hija hasta el suicidio por un exceso de control sobre su comportamiento y su libertad. Su marido y su hijo la han abandonado, sus padres no quieren saber de ella; está sola, desesperada, en una situación de miseria moral extrema.

De la tercera novelita, *L'âge de discrétion*, escribe así en su autobiografía:

"Je reprenais un des thèmes du roman que j'avais abandonné: la vieillesse¹⁶⁴) (...) j'ai imaginé qu'un couple d'intellectuels, jusqu'alors très unis, se trouvait divisé parce qu'ils ne supportaient pas de la même manière le poids des ans. Sa crise éclatait à propos d'un conflit avec leur fils (...). De mes trois récits c'est celui qui me satisfait le moins(...) il est écrit en clair, selon mon ancienne technique. Et puis le sujet était trop vaste pour un texte si bref."¹⁶⁵)

Efectivamente, dos temas principales se entrecruzan: el de la experiencia de la madre con un hijo que defrauda los proyectos que había hecho sobre él, la

¹⁶² *La femme rompue*, Paris, Gallimard, 1967.

¹⁶³ *En Tout compte fait*, Paris, Gallimard, Folio, 1972. Pág. 176.

¹⁶⁴ En 1965, tras la publicación de *Une mort très douce*, había emprendido una novela sobre este tema que, finalmente, no le satisfizo y guardó en un cajón sin siquiera mostrársela a Sartre. Según escribe en *Tout compte fait*, págs 169-71.

¹⁶⁵ *Tout compte fait*, págs. 176-77.

frustración de no haber conseguido lo que esperaba pese a sus desvelos educativos y a la cuidadosa dedicación -otra vez el tema del *dévouement*, aquí suavizado porque la protagonista tiene una vida profesional propia que le llena- y la vivencia de la vejez, hecha patente en ella en el momento de su jubilación. La jubilación, reflexiona la protagonista, es una línea "qui a la rigidité d'un rideau de fer". Ella y su marido han pasado ya los 60 y se enfrentan a la experiencia del envejecimiento con distinto talante: él se abandona, ella lucha; ella se niega a admitir que envejeciendo se pierde, él lo acepta. Pero, poco a poco, entre el dolor y la estupefacción, va asumiendo, también, la nueva situación. ¡Qué remedio! El desencadenante, a través del cual la protagonista constata estas diferencias, es el enfrentamiento con su hijo, quien, en vez de seguir una carrera profesional universitaria, según los planes que ella le había trazado, acepta un puesto importante y bien pagado en el Ministerio de Cultura gaulista.

La vejez es, pues, el telón de fondo y el *leit-motiv* del relato; el dolor por la "pérdida ideológica" del hijo, si bien aparece desde el comienzo en primer plano, va integrándose a lo largo del relato como un elemento más de esa época de la vida, como una de las cosas que a una le pueden suceder y le suceden; el sentimiento del envejecimiento va desgranándose finamente bajo la pluma de Beauvoir cuando nos muestra en sus protagonistas la pérdida de interés por las cosas, la disminución de las fuerzas físicas, la modificación del horizonte de los proyectos que se hacen, y los mismos proyectos; la disminución de la inventiva, a través de la vivencia de la vida profesional de la protagonista, que se va confirmando por la visión del envejecimiento de su marido. Una experiencia dolorosa, como doloroso es el tener que aceptar que el hijo es un ser independiente al que no puede imponer ni el destino que había soñado, ni sus propios valores. Este relato constituye la más temprana reflexión sobre la vejez escrita por Beauvoir.

Algo más de un año antes, en 1966, publica la novela *Les belles images*, de la cual es forzoso tratar brevemente aquí porque nos muestra otra de las dimensiones filosóficas del compromiso. Ella lo vio así:

"Dans mon roman je parle de la vérité. Ce roman m'a été dicté par l'irritation aiguë que j'éprouve à la vue de cet univers mensonger qui nous entoure. La presse, la télévision, la publicité, la mode créent des mythes qui masquent le monde réel. Je pense, par exemple, à ce mythe de

nos jours: "le monde futur". Le monde futur dont on parle tant, n'est qu'un subterfuge employé pour ne pas faire face aux problèmes du présent."⁽¹⁶⁶⁾

Desde el punto de vista filosófico esta novela constituye una denuncia del modo de vivir y de la ideología de la burguesía de los años 60 que, con la mala fe que la caracteriza, evita ver los verdaderos problemas sociales que tiene ante los ojos -la desigual distribución de los recursos en el mundo, la explotación de los países pobres por los países ricos, los conflictos económicos que producen guerras siempre en beneficio del primer mundo- proyectando sus falsas preocupaciones en presuntos problemas sobre el mundo futuro. En realidad, los únicos valores que respeta la burguesía son el dinero y el éxito socio-profesional. Su culto al esteticismo, a la cultura y al saber es una pantalla para ocultar los verdaderos problemas que son la injusticia, la pobreza y la desigualdad social. La heroína, Laurence, es la encarnación de la persona que tiene todo lo necesario para ser feliz pero, a través de la atmósfera que recrea la novela, se nos muestra que vive en un mundo ficticio donde el amor, la felicidad e incluso el sufrimiento no tienen sentido. Por eso, en el fondo, es una insatisfecha que no logra captarse a sí misma, que busca a ciegas algo cuya carencia siente, pero que no logra ver:

"Elle cherche la vérité, mais elle ne va pas jusqu'au but de sa quête. Laurence ressemble à une taupe qui, en ouvrant les yeux, ne voit que ténèbres".⁽¹⁶⁷⁾

Es, otra vez, una requisitoria de Beauvoir contra la mala fe de la burguesía. Con la misma técnica literaria que más tarde empleó en *La femme rompue*, aquí, a través de las inquietudes y de las indagaciones de Laurence, se trata de hacer hablar al silencio, de que el lector descubra lo huero y lo insatisfactorio de la ideología burguesa a través de lo que Laurence no encuentra, de la decepción que le va produciendo la figura de su padre - caricatura del intelectual burgués que, aparentemente austero y entregado a los valores estéticos, utiliza su cultura para procurarse un confort moral que le sirve de sustitutivo de las verdades con las que elude enfrentarse-, de la

¹⁶⁶ En: "Parler de la vie et non des mythes", artículo-entrevista en *Literaturnaja Gazeta*, n° 6, 14 Febrero, 1967. Traducido del ruso en *Les écrits de Simone de Beauvoir*, pág. 225

¹⁶⁷ *Ibid.*, pág. 225.

insatisfacción de las respuestas, siempre prontas y prefabricadas, de su marido ante los interrogantes que le plantea. El personaje está cuidadosamente construido desde el punto de vista psicológico: hija de una madre frívola y obsesionada por el dinero, la moda, la belleza física y la vida mundana; de un padre irresponsable y egoísta; preocupada por la educación de su hija en una línea de permisividad y de libertad vigilada -en el sentido de no permitir que conozca "antes de tiempo" la injusticia social, el hambre en el mundo, crudas realidades que pueden dañar la formación de una "equilibrada" personalidad-; y siempre insatisfecha, siempre buscando algo que no llega a saber lo que es, siempre en la duda. Duda que no llegará a desvelar y que somatizará en una anorexia. Como Beauvoir nos explica, ha tratado de: "Faire transparaître du fond de sa nuit la laideur du monde où elle étouffait".⁽¹⁶⁸⁾

El tema de la muerte es recurrente en la obra de Beauvoir y aparece tempranamente tanto en sus escritos filosóficos como en los literarios⁽¹⁶⁹⁾ y en su autobiografía.

Gagnebin señala, apoyándose en la autobiografía de Beauvoir⁽¹⁷⁰⁾, que el origen de su preocupación por la muerte se sitúa en el momento en que abandona las creencias religiosas; la angustia ante la muerte se le hace patente cuando se derrumba en ella la esperanza en el paraíso. Tal vivencia, reproducida literariamente en *Les Mandarins*, da pie a una larga reflexión que tiene una coloración distinta a la sartreana, aunque desde el punto de vista filosófico ambos coincidan, frente a Heidegger, en no considerar la muerte como un fin propiamente humano⁽¹⁷¹⁾:

"La morale de Simone de Beauvoir, et des existentialistes athées en général, quoiqu'ouverte (...) aux souffles d'une espérance traversant

168

T.C.F., pág. 172.

169

Presente en su obra filosófica desde P.C. y P.M.A. hasta V. y en la obra literaria, desde I., S.A., E.I., T.E.M., a M.. Desde el punto de vista literario, ha sido objeto de un estudio de E. MARKS: Encounters with death. New Brunswick. Rutgers University Press, 1973. Y, el mejor de los estudios consagrados a su obra en conjunto, el libro ya citado de L. Gagnebin dedica un capítulo a este tema. Este libro va precedido de una carta-prólogo de S. de Beauvoir donde, dirigiéndose al autor, dice: "On ne lira mieux vous ayant lu. C'est de grand coeur que je vous dit: merci!.

170

En: M.J.F.R., citado por Gagnebin en ob.cit., pag. 67.

171

Cfr. S. de B. ou le refus de l'indifférence, cap. IV.

l'espace et le temps, refuse à l'homme toute survie personnelle. (...)il serait assez ridicule de stigmatiser la mélancolie d'une pensée qui se refuse à tout Au delà supraterrrestre, mais dont le renoncement, qui n'a rien à voir finalement avec le désespoir, ne peut se consoler d'une mort sans appel"⁽¹⁷²⁾.

En *L'Être et le Néant* Sartre ha descrito la realidad humana como una realidad gratuita⁽¹⁷³⁾ y, como ha sido señalado reiteradamente⁽¹⁷⁴⁾, se detecta en este punto de su filosofía un ascendiente gnóstico que no hay en Beauvoir. Ambos han puesto de manifiesto, en el terreno de la moral, el carácter finito de los proyectos humanos. Para ambos, Sartre y Beauvoir, la muerte es facticidad -no se deriva ontológicamente-. Ahora bien, para Beauvoir, el carácter finito del ser humano es en la muerte donde se confirma. Muerte y existencia humana son dos términos inevitablemente relacionados. Por otra parte, hay en Beauvoir una peculiar manera de enfrentarse con la realidad humana, muy diferente de la de Sartre, indudablemente emparentada con ese amor a la vida que impregna toda su obra filosófica y literaria. Hay en ella una peculiar vivencia de la naturaleza, como realidad que nos colma⁽¹⁷⁵⁾, y una predisposición hacia el goce de la vida -especialmente explícito en la primera parte de su autobiografía: *Memoires d'une jeune fille rangée*- que se le hace patente, sobre todo, en contacto con la naturaleza.

Para Beauvoir, finitud y muerte son términos que se implican recíprocamente. El tema de su novela *Tous les hommes sont mortels* (1946) -novela de tesis, novela metafísica según su nomenclatura- constituye una larga reflexión sobre esta relación. A partir de su posición frente a Heidegger en *Pyrrhus et Cinéas*, según la cual el hombre no es un ser para la muerte⁽¹⁷⁶⁾ y a partir de la observación de Sartre en *L'Être et le Néant* -también en discusión con Heideg-

¹⁷² Ibid., cap.IV, pág. 86.

¹⁷³ Segunda parte. *L'Être pour-soi*. Capítulo I. *Les structures immédiates du pour-soi*.

¹⁷⁴ Por ejemplo, por S. LILAR y por C. AMOROS, para citar dos orientaciones bien dispares.

¹⁷⁵ Subrayada por Gagnebin en ob. cit., cap. II y por JEANSON: *Sinone de Beauvoir ou l'entreprise de vivre*, cap. II.

¹⁷⁶ Cfr. capítulo II, 5 de la Primera parte de nuestro trabajo.

ger⁽¹⁷⁷⁾- de que si bien una existencia finita y temporalmente ilimitada es concebible, sin embargo, la relación del hombre con el mundo y consigo mismo se vería trastocada⁽¹⁷⁸⁾, Beauvoir imagina un personaje de estas características para mostrar que, efectivamente, se sentiría ajeno a los humanos. R. Fosca, el héroe de la novela, bebe, en la Edad Media el elixir de la inmortalidad con el propósito de extender su acción más allá de los límites de su reino, a escala universal. Trabaja por la hegemonía de su reino, pero no consigue más que favorecer las empresas del rey de Francia; huye a Austria y se convierte en el cerebro gris de Carlos V. En el siglo XVI se involucra en una empresa de descubrimiento de nuevas tierras en América. En el siglo XVIII se codea con los Enciclopedistas; y en 1848 presencia la Revolución. De acción en acción, el inmortal Fosca descubre lo trágico de su destino, que le hace totalmente extraño a los hombres a los que ve debatirse apasionadamente en el marco de sus cortas vidas mientras él no encuentra razones inmediatas e imperiosas para actuar. Al mismo tiempo va sintiéndose cada vez más solo, más aislado de los hombres y constata el precio infinito que la muerte o el sacrificio de la vida por los demás da a la existencia de los héroes profundamente comprometidos con los que se relaciona. Sus amores y amistades tienen el aspecto de experiencias pasajeras frente a una existencia como la suya que va cobrando la opacidad de una piedra, la fijeza de un dios encorsetado en su eternidad. Una especie de asqueamiento cósmico va apoderándose de él como consecuencia de su inmortalidad, la cual va marchitando sus momentos de felicidad, sus encuentros con las personas, sus acciones en fin. La inmortalidad acaba matando en él la vida; Fosca es como un muerto viviente. Su inmortalidad lo excluye del ámbito de lo humano. No puede compartirla con nadie.

¿Qué significa esta novela? ¿Qué he querido decir?, se pregunta Beauvoir en su autobiografía⁽¹⁷⁹⁾. Que los valores se fundan en la finitud; que la Humanidad no es, como pensaba Hegel y como piensan los comunistas, una

¹⁷⁷ Ibid., 4ª parte, I, 2 E).

¹⁷⁸ Ya que el movimiento de su vida temporal crea tras él y ante él la infinitud del pasado y del futuro, mientras que si fuera inmortal, ya no sería el existente al que llamamos hombre. Beauvoir: *D.S.*, pág. 40. Citado por Gagnebin, ob. cit., págs. 80-81.

¹⁷⁹ *P.C.*, I, pág., 98.

individualidad monolítica⁽¹⁸⁰⁾; que sólo un ser efímero es capaz de encontrar lo absoluto en el tiempo⁽¹⁸¹⁾.

Ahora bien, muerte y eternidad son dos extremos que se tocan, como señala Gagnebin. En *Tous les hommes sont mortels*, Marianne, cuando agoniza, le dice a Fosca: "Toute seule. Tu me laisses partir toute seule"⁽¹⁸²⁾, señalando así cómo la eternidad de él la separa de su existencia temporal. Pero también, como la misma Beauvoir señala en *La force de l'âge*, la muerte es: "le scandale de la solitude et de la séparation"⁽¹⁸³⁾. Es lo que ha querido mostrar también, pensamos, en el relato de que vamos a ocuparnos a continuación: *Une mort très douce*.

Con todo, no se resume en esta constatación la visión metafísica que de la muerte tiene Beauvoir. Como indica Gagnebin, *Tous les hommes sont mortels* constituye, como novela de tesis, una demostración por el absurdo de que sin la muerte la vida no tendría ningún valor. Así pues: "Loin(...) de considérer la mort de manière purement négative, il faut nous résoudre à lui accorder un rôle éminemment positif. Seule l'immortalité plongerait légitimement l'homme dans l'indifférence, tandis que la mort lui apprend à chaque minute la valeur incommensurable et irremplaçable de l'instant, de chacune de nos actions et de la solidarité humaine"⁽¹⁸⁴⁾.

En *Pyrrhus et Cinéas*, que es el lugar donde ha tratado la muerte conceptualmente, ya había afirmado, a propósito del escritor, que "si son projet l'engage vers des siècles futurs, la mort ne l'arrête pas non plus"⁽¹⁸⁵⁾. De modo que, el hombre con sus proyectos transpasa la barrera de la muerte y alcanza a las generaciones futuras. Para el hombre todo fin es un nuevo punto de partida, porque su ser no es "l'être figé des choses"⁽¹⁸⁶⁾

¹⁸⁰ Ibid., pág. 90.

¹⁸¹ Ibid., pag. 97.

¹⁸² Ibid., pág. 295.

¹⁸³ Ibid., pág. 701.

¹⁸⁴ Ob. cit., pág. 84.

¹⁸⁵ Ibid., pág. 297. Citado por Gagnebin, ob. cit., pág. 85.

¹⁸⁶ P.C., pág. 300.

Nosotros queremos señalar aquí lo que Beauvoir aporta, desde el punto de vista filosófico, en la obra que escribió durante el período que nos ocupa después de haber vivido la experiencia de la muerte de su madre. Nos referimos a *Une mort très douce*, publicado en 1964.

Une mort très douce tiene su génesis en una situación existencial que le motiva a decir la verdad que ha descubierto. Y la verdad que ha descubierto le lleva a desenmascarar el hecho de la muerte, como desenmascarará más tarde el hecho de la vejez. Ella nos lo relata así:

"Ma mère venait d'être transportée dans une clinique: sa maladie, son agonie m'ont accaparée. Quelques jours après son enterrement la décision de les raconter s'est brusquement imposée à moi, ainsi que le titre de mon récit, l'épigraphe et la dédicace"¹⁸⁷).

El epígrafe son unos versos de Dylan Thomas, que definen la posición de Beauvoir ante la muerte:

Do not go gentle into that good night.
Old age should burn and rave at close of day;
Rage, rage against the dying of the light...¹⁸⁸

El testimonio refuerza esta noción de la muerte que aquí quiere transmitirnos Beauvoir:

a) La muerte es algo anti-natural. Nada de lo que sucede al hombre es natural, puesto que su sola presencia cuestiona al mundo. Si bien todos los hombres son mortales, para todos es la muerte un accidente y también -aún cuando la acepten y la conozcan- una violencia indebida¹⁸⁹).

¹⁸⁷ T.C.F., pág. 168.

¹⁸⁸ U.M.T.D., pág. 10.

¹⁸⁹ Tesis ya sostenida en P.C.

- b) Ante la muerte, cada cual ha de enfrentarse en solitario. Muy raramente el amor o la amistad pueden vencer la soledad de la muerte.⁽¹⁹⁰⁾
- c) La muerte es algo con lo que todo hombre ha de enfrentarse, pero no por eso es menos terrible. La inmortalidad no nos consuela de la muerte cuando se ama mucho la vida.⁽¹⁹¹⁾
- d) La muerte es algo que, cuando lo vivimos de cerca porque la está sufriendo un ser querido, nos cuestiona nuestra relación con él. Es decir, la muerte nos pone en cuestión en las relaciones con el prójimo. Lo cual nos remite también a nuestra finitud:

"Quand quelqu'un de cher disparaît, nous payons de mille regrets poignants la faute de survivre. Sa mort nous découvre sa singularité unique; il devient vaste comme le monde que son absence anéantit pour lui, que sa présence faisait exister tout entier; il nous semble qu'il aurait dû tenir plus de place dans notre vie(...) Mais comme on ne fait jamais tout son possible(...) il nous restent encore bien des reproches à nous adresser"⁽¹⁹²⁾

Beauvoir había asistido antes a la muerte de su padre. Pero esta vivencia no había tenido para ella un impacto demasiado fuerte, porque su padre había asumido intelectualmente la muerte desde el momento en que dejó de tener razones para vivir en un mundo que no comprendía⁽¹⁹³⁾. Pero la muerte de su madre fué muy diferente. En primer lugar, porque era una persona que "amaba la vida tanto como yo" -según nos dice- y no quería morir; en segundo término, porque la relación de Beauvoir con su madre, al contrario que la relación con su padre, no se había roto nunca: fué una relación de exclusividad y dominio por parte de la madre; de dependencia aceptada en la infancia, luego rechazada, por parte de la hija. Una relación de comprensión profunda por ambas partes, a pesar de las profundas divergencias de pensamiento. Mientras la hija desarrollaba un pensamiento libre e independiente, la madre siguió necesitando cobijar el suyo

190 "(...) même lorsque je tenais la main de maman, je n'étais pas avec elle: je lui mentais. Parce qu'elle avait toujours été mystifiée, cette suprême mystification n'était odieuse. Je ne rendais complice du destin qui lui faisait violence". O.M.T.D., Paris, Gallimard, Folio, 1964, pág. 150.

191 "Maman savait la vie comme je l'aime et elle éprouvait devant la mort la même révolte que moi".
Ibid., pág. 132.

192 Ibid. págs. 134-35.

193 La force de l'âge, II, pág. 561.

bajo autoridades que merecieran su respeto, pero con la particularidad de que tales autoridades no concordaban: "il n'y avait guère de points communs entre la mère supérieure des Oiseaux et papa", nos dice Beauvoir⁽¹⁹⁴⁾. Sin embargo, la hija, desde sus primeros años y en gran medida gracias a los desvelos de la educación materna puede afirmar: "j'avais(...) une confiance en moi dont ma mère était démunie; le chemin de la contestation, qui fut le mien, lui était fermé [à elle]"⁽¹⁹⁵⁾. La madre de Beauvoir fué una mujer que, como tantas otras de su generación -como ella puso a la luz contundentemente en *Le Deuxième Sexe*- vivió en contra de sí misma: "Rice d'appétits, elle a employé toute son énergie à les refouler et elle a subi ce reniement dans la colère. Dans son enfance, on a comprimé son corps, son coeur, son esprit, sous un harnachement de principes et d'interdits.(...). En elle subsistait une femme desang et de feu: mais contrefaite, mutilée et étrangère à soi"⁽¹⁹⁶⁾. Todo esto que la hija sabía, pero no podía ya evitar, contribuyó indudablemente a hacer más entrañable su relación con la madre.

El impacto que le produjo esta muerte vino a ser, para Beauvoir, la ratificación, a través de la experiencia vivida, de sus anteriores reflexiones, mucho más teóricas, sobre la muerte. Lo que Beauvoir nos transmite en *Une mort très douce* es la verdad cruda de la muerte, como un acontecimiento que nos enfrenta brutalmente con nuestra finitud. Y también la verdad de nuestra finitud a través de la relación con un ser profundamente querido que, como toda relación humana, pero de un modo especialmente fuerte y profundo por tratarse de la relación madre-hija, está construída con dependencias, violencias, rupturas y reconciliaciones. Que incluye inevitables sentimientos de culpabilidad y una profunda tristeza por la pérdida definitiva⁽¹⁹⁷⁾.

194 Ibid., pág. 59.

195 Ibid., pág. 59.

196 Ibid., págs. 60-61.

197 E. Marks, cuando analiza *U.M.T.D.*, hace interpretaciones que, a nuestro juicio, adolecen de ese prejuicio tan frecuente entre algunas escritoras anglosajonas acerca de Beauvoir: el de considerarla demasiado masculinamente racionalista. Así, sostiene la tesis de que la actitud de Beauvoir ante la muerte cristaliza siempre finalmente en una evasión. Y el caso de la muerte de su madre no es una excepción; Evans piensa que Beauvoir elude en sus análisis los aspectos afectivos. No y se preocupa sobre todo por dejar a salvo su imagen de escritora considerando el problema. No estamos de acuerdo con Marks; por el contrario, estimamos que en esta obra -como en todas las obras filosóficas de Beauvoir- hay un esfuerzo por explicar los hechos con todas las implicaciones que están en juego -y que aquí le conciernen tan directamente- lo cual afronta con su característica lucidez, intentando comunicar lo más honestamente posible su experiencia en lo que tiene de universal-singular.

Esta es la manera en que Beauvoir entendió el término existencialista de *engagement*: combatir el error; poner claridad en el mundo; decir la verdad. Y es en esta época -del 48 al 70- cuando lo realizó en plenitud, abordando los temas más diversos que la vida ponía ante sus ojos. Y también escribiendo su autobiografía, como testimonio de una vida comprometida y espejo de una época: los tres primeros libros de su autobiografía aparecieron respectivamente en 1958 - *Memoires d'une jeune fille rangée*-, 1960 -*La force de l'âge*- y 1963 -*La force des choses*-. Al final de este último volumen escribió una reflexión, honesta e implacable como todo lo suyo, sobre el tiempo de la vida y la imposibilidad de retenerlo:

"Je pense avec mélancolie à tous ces livres lus, aux endroits visités, au savoir amassé et qui ne sera plus. Toute la musique, toute la peinture, toute la culture, tant de lieux, soudain plus rien(...). Au moins si on me lit le lecteur pensera: elle en avait vu des choses!. Mais cet ensemble unique, mon expérience à moi, avec son ordre et ses hasards(...) nulle part cela ne ressuscitera(...). Je revois le haie de noisetiers que le vent bousculait et les promesses dont j'affolais mon coeur quand je contemplais cette mine d'or à mes pieds, toute une vie à vivre. Elles ont été tenues. Cependant, tournant un regard incrédule vers cette crédule adolescence, je mesure avec stupeur à quel point j'ai été flouée"⁽¹⁹⁸⁾

Muchos lectores entendieron la última frase como una capitulación; muchos quisieron leer: "me han estafado". Pero ella aclaró en las conversaciones con Jeanson⁽¹⁹⁹⁾:

"(...) ce que j'ai voulu exprimer par ce passif, c'est cette vague impression que donne la vie (...), même si on la crée (si on la veut, si

198

F.C., II, págs. 507-508.

199

Entretiens avec Simone de Beauvoir, incorporadas al final del libro: Simone de Beauvoir ou l'entreprise de vivre. Premier entretien. Sin embargo, no convenció a todos. Por ejemplo, su amiga y biógrafa Françoise D'Eaubonne intentó años después que le diera una explicación más convincente, sin éxito; así lo relata en su biografía sobre Beauvoir. Cfr. Une femme nommée Castor, non amie Simone de Beauvoir, Paris, Encre, 1986. En cuanto a D. Bair, su biógrafa americana, atribuye la frase a un balance negativo que Beauvoir hace de los años que rememora en esta entrega de sus Memorias (1944-1963) cuyas razones serían el progresivo desplazamiento que ella sentiría de Sartre debido al acaparamiento por parte de personas y actividades que lo abrumbaban cuanto más célebre y conocido iba llegando a ser; la propia celebridad de Sartre, más rutilante que la suya según Bair; finalmente, el silencio de Algren, que en la última época a la que se refiere está escrito no respondía a sus cartas, por lo cual temía haberlo perdido definitivamente. Cfr. ob. cit., cap. XXXIV, págs. 542-44.

on la fait, etc.), on subit le passage du temps., des années, des événements extérieurs(...) je me retrouve flouée, *par rapport* à l'absolu dont je rêvais quand j'étais jeune."²⁰⁰)

Queremos el absoluto, nos pensamos como absolutos y somos finitos; el tiempo pasa, hacemos proyectos, los realizamos y, aunque nuestras promesas con respecto a nosotros mismos se hayan tenido en pie -"elles ont été tenues"-, nos sentimos estafados por la finitud de la vida, por los límites de nuestra existencia. Así entiende Beauvoir la finitud humana. Una finitud que, con el paso del tiempo, con el sentimiento del envejecimiento, que se le hace patente al final de este período, le llevará en los últimos años de su vida a centrar su reflexión filosófica precisamente en la vejez.

²⁰⁰ Ibid., pág. 271.

**Tercera parte: La vejez y la radicaliza-
ción del compromiso.
De La vieillesse a 1986.**

CAPITULO PRIMERO. LAS EDADES DE LA VIDA Y LA VEJEZ.

1. Lugar de este ensayo en la obra filosófica de Beauvoir.

Abordamos el tercero y último período de la obra filosófica de Beauvoir. Como anunciábamos en nuestra Introducción, la división de nuestro recorrido por ella en períodos se atiene a un doble criterio: cronológico y conceptual. Desde el punto de vista cronológico, este período del que vamos a ocuparnos abarca el tiempo que transcurre entre la publicación de su segundo gran ensayo filosófico - *La vieillesse*- y su muerte, acaecida en 1986. Desde el punto de vista conceptual, dos rasgos lo definen: una radicalización creciente en el terreno de la praxis, que se traduce en el campo del feminismo por lo que se ha llamado "el neo-feminismo de Simone de Beauvoir"⁽¹⁾, y que incluye la participación en la lucha por la emancipación de las mujeres en mítines, manifestaciones y apoyos a las reivindicaciones feministas, y una atención constante, casi obsesiva, al tema de la vejez.

Nos ocuparemos, en primer lugar, de la cuestión de la vejez y dedicaremos el último capítulo al "neo-feminismo" y las líneas de influencia que se han derivado de él.

Hemos señalado, a lo largo de nuestro trabajo, la atención otorgada por Beauvoir a las edades de la vida -escasa, sin embargo, en la obra de Sartre-, su especial sensibilidad a la marca del tiempo en la vivencia del existir humano, y hemos aventurado la hipótesis de que era motivada por su condición de mujer. Esta atención, que revela su presencia ya en los primeros ensayos morales, se mantiene de un modo sostenido en todos los análisis de *Le Deuxième Sexe* y va a centrarse de un modo exclusivo en la última edad: la vejez. Además de su importante ensayo sobre el tema, del que nos ocuparemos a continuación, el último de sus libros *La cérémonie des adieux*, publicado en 1981, tras la muerte de Sartre -y que incluye una serie de conversaciones con él sobre su obra, registradas en 1974- constituye, en el plano de la experiencia vivida más

¹ Es el título del libro de J.J. ZEPHIR sobre el tema.

inmediata, un relato sobre la última edad de la vida de quien ocupó el lugar más importante en la suya propia: Sartre. Y es, además, en contra de lo que muchos críticos han opinado, un póstumo y cálido homenaje a la persona a quien tantó amó.

En *Tout compte fait*, nos relata Beauvoir cómo se gestó *La vieillesse*:

"En mai 67, j'avais terminé les trois récits réunis sous le titre *La femme rompue* (...). Presque tout de suite j'ai eu une illumination: cette question que j'avais échoué à traiter sous une forme romanesque, la vieillesse, je l'étudierais dans un essai qui serait, touchant les personnes âgées, le symétrique du *Deuxième Sexe*"²)

Luego nos explica las razones de su interés por el tema. En primer lugar, el revuelo que habían levantado aquellas últimas líneas de *La force des choses* donde declaraba que se sentía estafada por la vida, le incitaba a llevar a cabo una pulverización radical de los lugares comunes que los críticos habían lanzado contra ella: quería combatir las falsedades al uso sobre esa edad de la vida. En segundo término, el deseo de conocer, en su generalidad, una condición que ya comienza a ser la suya: la vejez.

La vieillesse, paralelamente a *Le Deuxième Sexe*, se estructura en dos partes -que, como veremos en el capítulo siguiente, se corresponden con las dos fases del método regresivo-progresivo-. La primera de ellas constituye un análisis sobre los datos que la biología y la etnología nos proporcionan y sobre el modo como han sido considerados los viejos en las sociedades históricas; luego, en la sociedad actual. En la segunda parte se estudia la vejez desde el ángulo de la experiencia vivida a través del cuerpo, de la vivencia del tiempo, de las actividades que los viejos desarrollan, de su percepción del tiempo y de la historia; se reconstruye la vida cotidiana del viejo en sus relaciones con el medio familiar y social, y finalmente, se recogen algunos ejemplos vivencia de la vejez.

La obra está sólidamente documentada y -como señala Beauvoir, saliendo al paso de algunas críticas que la tacharon de obra de segunda mano- es un trabajo

² *Tout compte fait*, Paris, Gallimard, Folio, 1972, pág. 183.

original, salvo en el primer capítulo, dedicado a la biología, donde hace una recopilación de los estudios existentes en el momento. Para el análisis de los datos etnológicos, Beauvoir contó con un banco de datos excepcional: el existente en el laboratorio de antropología comparada del Colegio de Francia, que Lévi-Strauss puso a su disposición. El estudio de la condición de los viejos en las sociedades históricas constituye una elaboración propia de la autora, ya que no existía entonces bibliografía específica. Sobre la condición actual de los ancianos, declara Beauvoir que pudo disponer de una documentación considerable⁽³⁾, completada con consultas a profesionales. En cuanto a la segunda parte del ensayo, nos dice:

"c'est une oeuvre tout à fait personnelle(...) seules ma propre expérience et ma réflexion m'ont amené à définir celles que j'ai traitées: quel est le rapport du vieillard à son image, à son corps, à son passé, à ses entreprises, quelles sont les raisons de son attitude à l'égard du monde, à l'égard de son entourage? Pour répondre je me suis appuyée sur la correspondance, les journaux intimes, les Mémoires de gens âgés; j'ai consulté des enquêtes et des statistiques; j'ai personnellement sollicité des témoignages, je me suis interrogée moi-même (...). Les idées que j'ai exprimées, les positions que j'ai prises allaient souvent à l'encontre de beaucoup d'opinions admises"(⁴)

Efectivamente, el ensayo constituye -como, en otro orden de cosas, *Le Deuxième Sexe* en su día- una desmitificación de la condición de la vejez, un trabajo que pone de manifiesto la verdad sobre ese modo de ser en el mundo que es el existir de las personas de edad, y con ello un desmantelamiento de los prejuicios y las ideologías con las que, para tranquilizar nuestras conciencias, la sociedad ha arropado, aislándola de otras capas de edad, la condición del viejo.

El principal objetivo del ensayo es denunciar el escándalo que constituye la situación de la vejez en la sociedad actual⁽⁵⁾. Una sociedad que la silencia

³ Todos estos datos nos son proporcionados por su propia autora en el libro citado y también en la entrevista que concedió a Patrick Lorient en Le Nouvel Observateur, n° 279, Marzo de 1970, págs. 48-50.

⁴ Ob. cit., pág. 185.

⁵ El libro se publicó en 1970 y las cosas apenas han cambiado.

porque no quiere ocuparse de ella; que considera al viejo como un sub-hombre y lo margina como un desecho social. Al mismo tiempo que una denuncia sobre la situación real, contiene un desvelamiento de las falsas ideologías sobre la vejez, la principal de las cuales consiste en sostener que es una etapa en que las personas, liberadas de las ataduras corporales, adquieren una serenidad espiritual que les proporciona una sabiduría y una lucidez superiores.

A lo largo de todo su trabajo, Beauvoir desmonta este doble falseamiento poniendo de manifiesto hasta qué punto la sociedad no cubre las necesidades de esa capa de la población, cada día más numerosa, y mostrando la continuidad de la vejez con las anteriores edades de la vida. El viejo sigue siendo el hombre que ha sido y ha de vivir esta etapa afrontando, con el bagaje de su propia historia personal y la inevitable decadencia biológica que ello acarrea, su nueva condición, en unas circunstancias que el medio social torna mucho más desfavorables que en cualquier otra fase de la vida. Sólo un escasísimo número de hombres y mujeres privilegiadas la vive en un ambiente favorable. Y éste es otro de los rasgos escandalosos que Beauvoir denuncia a lo largo de su ensayo: la incidencia absolutamente nefasta de las desigualdades sociales sobre la condición del viejo.

La *vieillesse* constituye la segunda gran obra filosófica de Beauvoir; escrita, como todas sus obras, en su personal estilo argumentativo de exposición discursiva en la que se discuten los argumentos existentes sobre la cuestión a través de contra-argumentos que se desgajan de un examen más atento de los datos. El armazón conceptual es el de su propia filosofía existencial, que avala con numerosas citas de *L'Être et le Néant* y de *Critique de la raison dialectique*, incluso cuando aborda temas tratados independientemente por ella misma en otras obras distintas de *Le Deuxième Sexe*. Esta actitud evidentemente traduce un criterio personal de Beauvoir sobre su propia obra filosófica. Por una parte, el rechazo que en su autobiografía mantiene hacia sus primeros ensayos morales, que minusvalora por considerarlos demasiado idealistas. Y, por otro lado, el hecho de no considerarse a sí misma como una filósofa en el sentido teórico que señalábamos en el capítulo primero de la Primera parte de este trabajo. Cuando se cita a sí misma es para aludir a aspectos de la cuestión que ya quedaron aclarados en *Le Deuxième Sexe*, pero cuando se trata de justificar teóricamente conceptos filosóficos -aunque ella los haya empleado en sus propias obras- recurre a las definiciones sartreanas como su fuente. Pensamos que ella

distribuyó los papeles de uno y otra con una rigidez excesiva y en detrimento de su propio valor como filósofa.

A la altura de 1970, su propia filosofía ha evolucionado. Y esta evolución, que ya señalamos en capítulos anteriores, aquí se detecta, en primer término, en la importancia y el peso que otorga a las condiciones materiales en la manera de vivir la vejez. Sin utilizar explícitamente la categoría de la rareté, aunque sí la de *besoin*⁽⁶⁾, en todos los análisis de las sociedades etnológicas está presente la consideración de la incidencia de las condiciones materiales en el tratamiento que se da a los viejos y en las creencias que lo rodean. Hay también una incorporación del enfoque marxista en la convicción, presente a lo largo de todo el estudio y explícitamente declarada en la Introducción⁽⁷⁾, de que sólo clamando por los desheredados se puede socavar el orden social establecido. Y, finalmente, el desarrollo del estudio se hace según el método progresivo-regresivo, ya utilizado en *Le Deuxième Sexe* y sobre el cual aquí tampoco hace ninguna mención teórica.

El planteamiento de la obra es genuinamente existencialista. Comienza, en el Preámbulo, afirmando que la vejez, como toda situación humana, tiene una dimensión existencial por cuanto modifica la relación del individuo con el tiempo, por tanto, también su relación con el mundo y con su propia historia. Y, a continuación, nos recuerda que el hombre no vive nunca en estado de naturaleza; por tanto, en la vejez, como en cualquier otra edad de la vida, es su sociedad de pertenencia la que le impone su propio estatuto. Si nadie puede negar que la vejez sea un fenómeno biológico, es también evidente que acarrea determinadas consecuencias psicológicas, determinadas conductas que caracterizan a las gentes de edad. Pero lo que se llama la vida psíquica de un individuo no puede comprenderse sino a la luz de su situación existencial. Situación que viene configurada por su idiosincrasia individual y por la actitud práctica e ideológica de la sociedad hacia él.

Por eso, no sería suficiente un estudio analítico de los diversos aspectos de la vejez. Hay que captarla y describirla en la interrelación de todos estos

⁶ Término que utiliza sin acompañarlo de justificación teórica alguna -como hace en el caso de otros, más propiamente sartreanos, tales como lo práctico-inerte-, pero con la misma precisión conceptual, según nos decía en el artículo citado supra de *La Hef*, en 1961, titulado La condition féminine.

⁷ *Ibid.*, pág. 17.

factores. Y eso es lo que Beauvoir hace: poner en juego la incidencia de cada uno de ellos en los otros y ver cómo repercute sobre el conjunto; primero, de un modo analítico, en la primera parte del ensayo; luego, de un modo sintético, en la segunda parte, conjugándolos en la reconstrucción de la experiencia vivida de la vejez.

Si la vejez, en tanto que destino biológico, -nos dice- es una realidad transhistórica, no es por ello menos cierto que este destino es vivido de forma variable según el contexto social. Y, a la inversa, el sentido o la carencia de sentido que revista la vejez en el seno de una sociedad pone enteramente en cuestión a tal sociedad, ya que, en la vejez, se desvela el sentido o sin-sentido de toda la vida anterior. Esto justifica la inclusión en su estudio del análisis de la vejez en las sociedades conocidas -etnológicas e históricas (occidentales y china)- para compararlas con la nuestra actual y ver en qué medida y a qué precio se podrían paliar las dificultades; ver también la parte de responsabilidad que en la situación de los viejos corresponde al sistema en que vivimos. El resultado no puede ser más negativo: nuestra sociedad, que utiliza, explotándolos, a los individuos durante la edad adulta, cuando son productivos, se desentiende de ellos silenciosamente cuando ya no producen nada. Así, el estudio de la vejez nos lleva, más allá de los límites de esta edad de la vida, a cuestionar todas las otras fases de la vida que abocan a ésta y de cuyo desenvolvimiento es responsable un sistema social que, en vez de estar al servicio del hombre, lo aniquila. Esa es la conclusión a que nos lleva el ensayo.

Y, aun en el marco de esta sociedad, es peor la suerte de unos que la de otros. Hace Beauvoir una incorporación en clave existencial del concepto marxista de lucha de clases para establecer dos "niveles" de vivencia de la vejez. Un abismo -dice- separaba al antiguo esclavo del eupátrida y un abismo separa hoy al obrero, convertido en mísero pensionista tras la jubilación, del armador Onassis.

"(...) ce sont deux catégories de vieillards, l'une extrêmement vaste, l'autre réduite à une petite minorité, que crée l'opposition des exploités et des exploités"(⁸).

Por esta razón, no podemos, ni siquiera en nuestra sociedad, hablar de la vejez en general. ¿Cómo definimos la vejez desde la perspectiva existencialista?

⁸ Ibid., Préambule, pág. 21.

Por esta razón, no podemos, ni siquiera en nuestra sociedad, hablar de la vejez en general. ¿Cómo definimos la vejez desde la perspectiva existencialista? La vejez no es un hecho estático -nos dice- sino el final y la prolongación de un proceso. ¿En qué consiste? ¿Qué es envejecer? La vida es un sistema inestable en el que, en cada momento, el equilibrio se pierde y se recupera. Lo que caracteriza el envejecimiento es un cambio irreversible y desfavorable en el sentido biológico, un declinar del organismo. Pero el hombre no es sólo un organismo vivo. El declinar puede ser sólo físico y no moral, porque lo físico y lo moral, aunque interrelacionados, no siguen una evolución rigurosamente paralela.

"Définir ce qui est pour l'homme progrès ou régression implique qu'on se réfère à une certaine fin; mais aucune n'est donnée à priori, dans l'absolu. Chaque société crée ses propres valeurs: c'est dans le contexte social que le mot de déclin peut trouver un sens précis"⁹).

Y es que la vejez no es solamente un hecho biológico, sino también un hecho cultural, como se ha señalado más arriba. Así pues, la definición de vejez queda abierta. Depende de los valores vigentes en cada cultura.

2. Los conceptos fundamentales: el viejo como otro y la vejez como irrealizable.

La categoría más general con la que Beauvoir caracteriza a los viejos en el seno de sus sociedades de pertenencia es -en paralelismo con *Le Deuxième Sexe*- la categoría de *Autre*. Hay ciertos matices diferenciales en las connotaciones que reviste esta categoría aplicada a los viejos: a) Unas corresponden al propio hecho al que se aplica. b) Otras, a la evolución de la propia filosofía de Beauvoir. Lo indicaremos al filo de nuestra exposición. Comienza en la Introducción advirtiéndonos que:

"Les mythes et les clichés mis en circulation par la pensée bourgeoise s'attachent à montrer dans le vieillard un autre".¹⁰)

⁹ Ibid., pág. 26.

¹⁰ Ibid., Introduction, pág. 13.

Tanto en el rechazo, por parte de jóvenes y adultos, a reconocer en el viejo los mismos deseos, los mismos sentimientos y las mismas reivindicaciones que son los suyos propios, como en la imagen sublimada que la ideología burguesa ha construido sobre el viejo -como un sabio aureolado de cabellos blancos, pleno de experiencia y venerable, que contempla desde las alturas la condición humana-, se le sitúa al margen de la humanidad. Pero no sólo eso. Todos evitamos reconocernos en el viejo que seremos con el paso de los años. La imagen que la gente mayor nos ofrece de nuestro futuro nos deja fríos; una voz interior nos dice que eso no nos llegará; que ya no seremos nosotros cuando eso ocurra. Hasta que no nos llega, la vejez es algo que les sucede a otros.

Es decir que, en primer término, la consideración del viejo como *Otro* tiene su origen en un impulso de rechazo que parece ser universal en el hombre y que Beauvoir constata descriptivamente. Así como la caracterización de la mujer como *Otra* tenía una razón de ser exclusivamente cultural, no ontológica -explicable sólo en un tiempo remoto por convergencia de la constitución física de la mujer y unas condiciones socio-económicas desfavorables-, la conceptualización del viejo como *Otro* parece tener una raíz ontológica -en cuyo análisis específico Beauvoir no entra directamente- y a cuya comprensión podemos acercarnos desde otra de las categorías que Beauvoir utiliza para designarla: la categoría sartreana de *irrealizable*.

Sartre designa con el nombre de *irrealizables* ciertas estructuras objetivas que me son indicadas "como algo que por principio me escapa"; son realidades que yo soy, existentes perfectamente reales; son *dados* para los demás pero, para mí que los soy, no son nada porque no puedo realizarlos. Sartre pone varios ejemplos: para mí no soy profesor ni camarero, como tampoco soy apuesto o feo, judío o ario, ingenioso, vulgar o distinguido¹¹). Los irrealizables son lo que somos para el otro y que para nosotros nos es imposible vivir en el modo del para-sí; son el reverso de nuestra situación. El irrealizable es, como indica Beauvoir citando de memoria a Sartre¹²): "mon être à distance qui limite tous mes choix et constitue leur envers". Y luego, poniendo su propio ejemplo:

¹¹ E. N. 4ª parte. Cap. I, II Liberté et facticité: la situation. D) Mon prochain.

¹² V., II, pág. 25.

"Française, femme, écrivain, sexagenaire: cette situation que je *vis* est au milieu du monde une forme objective qui m'échappe. Mais l'irréalisable ne se dévoile comme tel qu'à la lumière d'un projet visant à le réaliser. Française, en France, rien ne m'incite à m'interroger sur le sens qu'a cette qualification; en pays étranger ou hostile, ma nationalité existerait pour moi et j'aurais à adopter une certaine attitude à son égard: la revendiquer, la dissimuler, l'oublier, etc. Dans notre société, la personne âgée est désignée comme telle par les moeurs, par les conduites d'autrui, par le vocabulaire même: elle a à assumer cette réalité. Il y a une infinité de manières de le faire: aucune ne me permettra de coïncider avec la réalité que j'assume. La vieillesse est un au-delà de ma vie dont je ne peux avoir aucune pleine expérience intérieure".⁽¹³⁾

Pero, si la vejez es un irrealizable, es también una edad de la vida, algo a lo que todos los que viven muchos años acaban llegando. En lo que tiene de transhistórica es una realidad insoslayable. Y si, de un lado, el viejo no se reconoce a sí mismo como ese *otro* que la sociedad le designa ser, por otro lado, él también tiende a considerar a los viejos como *otros* respecto a él mismo. Beauvoir cita los resultados de un estudio llevado a cabo en América en 1954 por Tuckmann y Lorge sobre 1032 personas de edad para averiguar si se sentían viejas o jóvenes. Un escaso número de ellas se declararon viejas a los 60 años; de entre los mayores de 80, sólo el 53% se consideraron viejos; el 36% se veían de mediana edad, y un 11% jóvenes. Otra encuesta posterior, hecha en Francia en una residencia de pensionistas de la Caisse nationale des Retraites ouvrières, arrojaba resultados similares. Una de las pensionistas declaraba: "Je ne me sens pas du tout vieille; parfois, j'aide les petites mémés; et puis je me dis: mais toi aussi, tu est une mémé"⁽¹⁴⁾

Y es que, señala Beauvoir:

"tout irréalisable incite à cette affirmation. 'Moi, ce n'est pas la même chose'(...) Spontanément en face des autres vieilles, elle est sans âge; il lui faut un effort réflexif pour assimiler son cas au leur.

¹³ Ibid., pág. 25.

¹⁴ Ibid., II, pág. 29.

Il est significatif qu'au moment de cette prise de conscience, elle se tutoie: c'est à l'autre en elle qu'elle parle, à cette autre qu'elle est pour les autres mais dont elle n'a elle-même aucune connaissance immédiate".⁽¹⁵⁾

Según Beauvoir, la edad no es vivida en el modo del para-sí; no tenemos de ella una experiencia transparente como la del *cogito*⁽¹⁶⁾. Para explicarlo, recurre a la teoría sartreana del Ego⁽¹⁷⁾ diciéndonos que el Ego es un objeto transcendente a la conciencia, que no puede ser alcanzado sino a través de una imagen. Tampoco la imagen, a su vez, nos es dada en la conciencia⁽¹⁸⁾, sino que es un haz de intencionalidades dirigidas a través de un *analogon*⁽¹⁹⁾ hacia un objeto ausente; la imagen es genérica, contradictoria y vaga. Sin embargo, hay períodos de la vida en que la imagen nos basta para reconocer nuestra identidad. La infancia, por ejemplo; los niños se sienten amados y se satisfacen con el reflejo de sí mismos que descubren a través de las palabras y las conductas de quienes les rodean. En el umbral de la adolescencia, la imagen se rompe; el desconcierto de la llamada "edad ingrata" viene de que no se sabe, de momento, por qué sustituir nuestra imagen del yo. Pues bien, en el umbral de la vejez se produce una fluctuación similar. Los psiquiatras denominan estos dos momentos críticos "crisis de identidad". Pero Beauvoir no cree que sean comparables: ve entre uno y otro la enorme diferencia de que, mientras el adolescente se da cuenta de que está en un período de transición, porque lo está viviendo también en su cuerpo, el hombre de edad se siente viejo a través de los otros, sin haber notado cambios serios en su cuerpo; por eso, interiormente no acepta la etiqueta que se le pone y, al mismo tiempo, no sabe quién es.

La asimetría entre el adolescente y el viejo, en su modo de vivir el paso de una edad a otra, se explica por el inconsciente de los sujetos en cuestión. Aquí Beauvoir sigue a Freud y admite con él que el inconsciente no distingue lo verdadero de lo falso, es un conjunto estructurado de deseos y no es reflexivo.

¹⁵ Ibid., II, pág. 29.

¹⁶ Se refiere a lo que Sartre ha llamado "cogito pre-reflexivo".

¹⁷ Expuesta por Sartre en La transcendence de l'Ego.

¹⁸ Según la teoría sartreana de lo imaginario expuesta en su obra L'Imaginaire.

¹⁹ Según la teoría sartreana de la imagen expuesta en L'Imaginaire (Psychologie phénoménologique de l'imagination).

Pero puede obstaculizar la reflexión, y es lo que sucede en el paso de la edad adulta a la vejez. El adulto asocia la edad avanzada con fantasmas de castración y nuestro inconsciente ignora la vejez, como ha señalado Grontjhan. Es más, el inconsciente alimenta la ilusión de la eterna juventud, y cuando esa ilusión se resquebraja se produce en muchos sujetos un traumatismo narcisista que engendra psicosis depresivas.

"On voit comment s'explique cette 'surprise', cette incrédulité, ce scandale que suscite en général chez l'homme âgé la révélation de son âge. Parmi les irréalisables qui nous entourent c'est celui que nous sommes incités à réaliser de la manière la plus pressante et c'est celui que consciemment et inconsciemment nous avons le plus de répugnance à assumer".⁽²⁰⁾

Para superar la crisis de identidad, el hombre de edad tiene que identificarse con una nueva imagen de sí mismo. Hay quienes, de adultos, ya han elaborado una imagen horrorosa o exultante de la vejez y, cuando llega el momento, la adoptan. Pero, por lo general, la gente no está prevenida y tiene que pasar por los demás para verse a sí misma. Todos coincidimos en ver en nuestro rostro la huella de los años; para quienes no nos han visto desde hace tiempo, se ha estropeado; para los que nos ven diariamente, es nuestra cara. Para los extraños, es el rostro normal de una persona de sesenta años, de setenta años...¿Y para nosotros? Beauvoir responde:

"Nous interprétons notre reflet, avec bonne ou mauvaise humeur, ou avec indifférence selon notre attitude globale à l'égard de la vieillesse".⁽²¹⁾

Esta actitud global varía según los individuos, a juzgar por los testimonios que Beauvoir aporta. No se sabe de ninguna mujer, nos dice, que se haya complacido con su vejez. Tampoco se habla, ni en la vida, ni en la literatura de "viejas hermosas"⁽²²⁾, sino, a lo sumo de "viejas encantadoras".

²⁰ Ibid., II, pág. 27.

²¹ Ibid., II, pág. 33.

²² Beauvoir sólo encuentra dos excepciones: un autor del siglo XVI, Brantôme, en Vie des dancés galantes. Ibid., I, pág. 242, y otro del XVII, Maynard, autor de una Ode à une belle vieille donde canta las gracias de la vejez. Ibid., I, pág. 272.

Sin embargo, sí se menciona la hermosura de los viejos varones cuando se reconoce en ellos no el frescor, la dulzura, ni la gracia, sino la fuerza seductora de su inteligencia. Con todo, en ninguno de los testimonios que Beauvoir aporta, incluso los de aquellos que afrontaron su vejez de una forma más positiva, están ausentes las consideraciones sobre el extrañamiento con que viven su edad y la imagen que de ella les devuelven los espejos, así como la percepción del declinamiento físico y psíquico.

De modo que, si bien el elemento que predomina en la conceptualización del viejo como *Otro* -y el que Beauvoir más destaca y pone de manifiesto- es aquél que me constituye como otro a partir de los otros, es decir, a partir de mi ser-para-otro, sin embargo, como ella misma reconoce, la verdad de la vejez es compleja porque es una relación dialéctica entre mi ser-para-otro, tal como se define objetivamente, y la conciencia que tomo de mí misma a través de él: "En moi c'est l'autre qui est âgé, c'est-à-dire, celui que je suis pour les autres: et cet autre, c'est moi"⁽²³⁾. Incluye también un declinamiento biológico que no depende ni de los otros, ni de nosotros:

"Les mots 'un sexagenaire' traduisent pour tous un même fait. Ils correspondent à des phénomènes biologiques qu'un examen détecterait".⁽²⁴⁾

La vivencia del propio estado de la vejez nos revela una particularidad ausente en cualquier otra edad de la vida: la degradación física.

"De manière déconcertante, elle [la vieillesse] est un état normalement anormal. Il est normal, c'est-à-dire conforme à la loi biologique du vieillissement, que la réduction progressive des marges de sécurité entraîne l'abaissement des seuils de résistance aux agressions du milieu, écrit Canhilem. Les normes d'un vieillard auraient été tenues pour déficiences chez le même homme adulte'. Quand les gens âgés se disent malades -même sans l'être- elles soulignent cette anomalie (...). Quand ils se déclarent satisfaits de leur santé, quand ils s'abstiennent de se

²³ Ibid., II, pág. 14.

²⁴ Ibid., II, pág. 14.

soigner, ils s'installent dans la vieillesse: elle rend compte de leurs troubles".⁽²⁵⁾

Es decir, que en la categorización del viejo como *Autre*, como en el caso la mujer como *Autre*, hay un ingrediente biológico insoslayable. Pero con la diferencia de que, en el ámbito de la vejez es captado como un irrealizable en el en el plano de la experiencia vivida y en el plano de la exterioridad -en el plano social- posibilita la marginación del viejo como grupo de edad. Dado que el hombre es más cultura que naturaleza, evidentemente la cultura podría contribuir a aligerar el peso de lo biológico. Pero no sucede en absoluto así: algunas culturas propician una vejez mejor, pero casi todas ellas refuerzan con tintes más o menos oscuros ese *handicap* que es la vejez como edad de la vida.

Lo que Beauvoir remacha a lo largo de este ensayo es, una y otra vez, que el sentido y el valor de la vejez dependen, en todas las culturas, del sentido que dé en ellas el hombre a su existencia y del sistema total de valores. Su objetivo absolutamente prevalente es mostrar que la altura moral de una sociedad se mide por el tratamiento que da a sus viejos y, por tanto, que la condición del viejo es indefinidamente mejorable; pero, al mismo tiempo, reconoce el hecho de la decadencia y la decrepitud como un dato biológico. Por eso queremos hacer notar que, a diferencia del estatuto de *Otra* otorgado a la mujer, estatuto superable culturalmente -de manera que en otro tipo de sociedad la mujer puede alcanzar plena igualdad con el hombre-, en el caso del viejo siempre quedaría el residuo de la desigualdad biológica, cuyo correlato ontológico es la captación de la vejez como irrealizable.

Cabría preguntarse si en una sociedad que considerase a los viejos tan plenamente seres humanos como a los adultos, el viejo dejaría de verse otro con respecto a sí mismo al mirar su rostro en el espejo; es decir, si asumiría sin tristeza y sin traumas la vejez, si superaría siempre satisfactoriamente la "crisis de identidad". Evidentemente, este es el horizonte utópico que subyace a las tesis de Beauvoir. Lo que ella se propone en este ensayo es hacernos ver que, si no asumimos la verdad de la vejez, si seguimos de espaldas a su realidad, es que no queremos asumir en su totalidad nuestra condición humana. Así lo expresa en la Introducción:

²⁵ Ibid., II, págs. 14-17.

"Le sens de notre vie est en question dans l'avenir qui nous attend; nous ne savons pas qui nous sommes, si nous ignorons qui nous serons: ce vieil homme, cette vieille femme, reconnaissons-nous en eux. Il le faut si nous voulons assumer dans sa totalité notre condition humaine".⁽²⁶⁾

El viejo es tratado como *Otro* en las sociedades primitivas y este tratamiento, tanto en la cotidianeidad vivida como en los mitos, traduce la ambivalencia que acarrea el término. Vimos en *Le Deuxième Sexe* que la mujer como *Otra* era tratada en los mitos masculinos como ídolo y como felpudo al mismo tiempo:

"Ainsi -pour d'autres raisons, d'une autre façon- le vieillard dans ces sociétés est-il un sous-homme et un surhomme. Impotent, inutile, il est aussi l'intercesseur, le magicien, le prêtre: au deçà ou au-delà de la condition humaine, et souvent les deux ensemble".⁽²⁷⁾

Lo más importante por hacer notar es que el estatuto de los viejos -como el de las mujeres- no es una conquista de ellos, siempre les es otorgado por los adultos:

"J'ai montré dans *Le Deuxième Sexe* que, lorsque les femmes tirent de leur pouvoir magique un grand prestige, c'est en fait aux hommes qu'elles le doivent. La même remarque vaut pour les vieillards par rapport aux adultes".⁽²⁸⁾

La autoridad reconocida a los viejos en estas sociedades reposa sobre el temor o sobre el respeto que inspiran. Pero, una vez que los adultos se independizan, los viejos se quedan sin bazas. Donde sigue fuerte su autoridad es en aquellas comunidades que quieren mantener sus tradiciones a través de ellos. La colectividad es la que decide la suerte de los viejos en función de sus propios intereses y de sus posibilidades. La condición del viejo depende del contexto social; su estatuto, de los fines que la colectividad se proponga:

²⁶ Ibid., I, pág. 15.

²⁷ Ibid., I, pág. 137.

²⁸ Ibid., I, pag. 138.

"(...) le mot déclin n'a de sens que par rapport à une certaine fin dont on se rapproche ou s'éloigne. Si un groupe cherche seulement à subsister au jour le jour, devenir une bouche inutile c'est décliner. Mais si (...) il souhaite une survivance spirituelle alors il s'incarne dans le vieillard qui appartient à la fois au passé et à l'au-delà; même la plus grande déchéance physique peut alors être considérée comme l'acmé de la vie".⁽²⁹⁾

Este texto, situado al final del capítulo en el que Beauvoir trata de la vejez en las sociedades etnológicas, va precedido de un análisis exhaustivo, a través del cual podemos observar que, en ninguna de ellas, el viejo deja de ser el *Otro* a quien, a lo sumo, se teme por la creencia religiosa o mágica de que tiene poderes sobre los otros hombres. En ninguna de ellas se le considera como un ser humano en plano de igualdad con los adultos.

En las sociedades históricas, la suerte del viejo no es muy diferente. El viejo como categoría social jamás ha intervenido en el curso del mundo. Mientras es productivo y eficaz, se le integra en la colectividad; cuando pierde sus capacidades, aparece como *Otro*, se convierte, de un modo mucho más radical que la mujer, en puro objeto. Porque, mientras la mujer es necesaria a la sociedad, el viejo no sirve para nada; no es moneda de cambio, ni productor, ni reproductor: es una pura carga.

Si el problema negro era un problema de blancos y el problema de la mujer era un problema masculino, el problema de los viejos es un problema de adultos activos. Mientras los negros y las mujeres pueden luchar -porque tienen recursos- para obtener la igualdad, los viejos no tienen arma ninguna. Si detentan algún poder, se reduce, en última instancia, al apoyo que reciben de los hombres maduros, a quienes conviene hacer bloque con ellos ante las generaciones jóvenes; pero, si por razones sociales llega un momento en el que conviene desposeerlos de tal poder, los viejos acaban por claudicar, ya que son una minoría ineficaz cuya fuerza está en la mayoría que los utiliza.

Así como en la categorización de la mujer como la *Otra* no había relación de reciprocidad con el hombre como el *Mismo*, tampoco en la categorización del viejo como *Otro* hay relación de reciprocidad con el adulto. En *Le Deuxième Sexe*

²⁹ Ibid., I, pág. 139.

esta ausencia de reciprocidad se explicaba estableciendo comparaciones con la dialéctica hegeliana del amo y el siervo. En *La vieillesse* Beauvoir sustituye este entramado teórico, que ella calificó de idealista unos años después -como señalábamos en el capítulo anterior-, y utiliza la teoría sartreana de la reciprocidad, expuesta en la *Critique de la raison dialectique* para explicar tal carencia.⁽³⁰⁾ Allí Sartre, modificando también sus planteamientos de *L'Être et le Néant*, establece las relaciones de reciprocidad entre los hombres incorporando a su estatuto ontológico una dimensión material que no contemplaba Hegel y que Sartre toma de Marx. Según este nuevo planteamiento, las relaciones binarias de reciprocidad que son, junto con las ternarias⁽³¹⁾, el fundamento de todas las relaciones entre los hombres, tienen lugar a través de la mediación de la materia trabajada, de modo que la reciprocidad "apparaît toujours sur une base inerte d'institutions et d'instruments"⁽³²⁾. El hombre es un ser material en medio de un mundo material, al cual se propone transformar mediante la praxis, y es la praxis de cada uno, en tanto que realización de su proyecto, lo que determina las relaciones de reciprocidad con los otros hombres. Beauvoir recoge las connotaciones de la reciprocidad que Sartre establece⁽³³⁾. La reciprocidad implica:

- 1º) Que el otro sea medio de un fin transcendente.
- 2º) Que yo lo reconozca como praxis al mismo tiempo que lo integro como objeto en mi proyecto totalizador.
- 3º) Que yo reconozca su movimiento hacia sus fines en el movimiento por el cual me proyecto hacia los míos.
- 4º) Que yo me descubra como objeto e instrumento de sus fines por el acto mismo que lo constituye para los míos como instrumento objetivo.

En esta relación, indica Beauvoir:

³⁰ El desarrollo de este concepto se encuentra en *C.R.D.* Livre I. De la praxis individuelle au pratique-inerte. B.Des relations humaines comme médiation entre les différents secteurs de la matérialité. pp. 182-193. Edic. cit., págs. 182-193.

³¹ En efecto, toda reciprocidad ha de ser mediada en el plano de las relaciones sociales por designaciones de tipo social. Como lo ha explicado C.Amorós: "La estructura binario-ternaria de las relaciones humanas se refiere al hecho de que toda relación de reconocimiento recíproco del hombre por el hombre -condición para poder tratar al otro hombre como animal o como cosa- se produce sobre la base de un reconocimiento social que lo regula y lo redefine actuando como un "tercero mediador". Vid. "El nominalismo dialéctico en Sartre". *Revista de Bachillerato*, n° 19. Julio-Septiembre, 1981. Servicio de Publicaciones del M.E.C., pág. 29.

³² *C.R.D.*, edición citada, pág. 191.

³³ *V.*, I, pág. 344 y *C.R.D.*, edición citada, pág. 192.

"Chacun vole à l'autre un aspect du réel et lui indique les limites: l'intellectuel se connaît comme tel en face d'un travailleur manuel".⁽³⁴⁾

La reciprocidad exige que, a partir de mi dimensión teleológica, capte la del otro. Y, para ilustrarlo, hace una alusión⁽³⁵⁾ a los casos patológicos de despersonalización, cuyos sujetos han perdido la conexión con sus propios fines y ven a los demás hombres como seres de otra especie. Pues bien, en la relación del adulto con el viejo, sucede al contrario. El viejo no *hace* nada. Su actividad no puede definirse por una praxis, sino que se reduce a pura *héxis* (hábitos, costumbres a las que se ciñe escrupulosamente), el tiempo le lleva hacia un fin que no es un fin propiamente *suyo* porque no ha sido establecido por ningún proyecto. Y así, el viejo es el que aparece a los adultos como una especie extraña en la cual no se reconocen.

Por otra parte, indica Beauvoir que esa especie de repugnancia biológica que inspira la vejez tiene su explicación en que falta, entre las actividades del viejo y la praxis del adulto, esa comprensión, característica de la praxis humana, que se fundamenta en la complicidad de principio con toda empresa⁽³⁶⁾. El adulto no reconoce fines en la actividad del viejo y, al no reconocerlos, lo ve como un extraño, no lo comprende. Lo considera *Otro* sin reciprocidad ninguna con él.

Esta negación de reciprocidad con el viejo como *Otro* es también, si cabe, más radical que en el caso de la mujer, por el hecho de que el viejo no tiene recursos para luchar contra ella: su actividad no es una praxis. ¿Qué armas tiene el viejo, ser improductivo, en nuestra sociedad, para mejorar su estatuto? Beauvoir está usando las suyas cuando, en el umbral de la vejez, se pone a escribir esta obra. Habría que contar con que muchos más viejos hicieran cosas similares. En cualquier caso, el ensayo de Beauvoir -escrito, como ella declara en la Introducción, "pour briser la conspiration du silence"- es una invitación a ello.

³⁴ V. I, pág. 344. Recordemos que esta enumeración de las características de la reciprocidad va precedida en la *C.R.D.* por el ejemplo en que Sartre se describe contemplando desde la terraza de su hotel el trabajo de dos obreros, un cantero y un jardinero: Loc. cit., págs. 182 ss.

³⁵ Como Sartre en *C.R.D.*, pág. 182.

³⁶ Tal como lo establece Sartre en *C.R.D.*: "Le fondement de la compréhension c'est la complicité de principe avec toute entreprise -même si l'on doit par la suite la combattre ou la condamner- chaque fin nouvelle, dès qu'elle est signifiée, se détache sur l'unité organique de toutes les fins humaines". Pág. 182.

3. Los conceptos fundamentales: *vejez y situación*.

"Diminué, appauvri, en exil dans son temps, le vieillard demeure cependant cet homme qu'il était. Comment réussit-il au jour le jour à s'arranger d'une telle situation? Quelles chances lui laisse-t-elle? Quelles défenses y oppose-t-il? Peut-il s'y adapter et à quel prix?"⁽³⁷⁾

Este texto, con el que Beauvoir comienza el capítulo VII, titulado **Vejez y vida cotidiana**, encuadra perfectamente, a nuestro modo de ver, el sentido que la noción de situación tiene en este ensayo donde, una vez más, encontramos notables diferencias con la de Sartre.

Y al final del capítulo IV y último de la I parte, titulado **La vejez en la sociedad de hoy**, escribe:

"Un des aspects désespérés de la situation des vieillards c'est leur impuissance à la modifier(...) Les 2 millions 1/2 de vieux Français nécessiteux sont dispersés, sans aucune solidarité entre eux, sans moyen de pression puisqu'ils ne jouent plus aucun rôle actif dans la vie économique du pays(...) L'idée d'un changement social les effraie: ils redoutent toujours le pire"⁽³⁸⁾

El peso de la situación para el viejo es, pues, mucho mayor que para el adulto. O, para expresarlo con el lenguaje de **Pyrrhus et Cinéas**, la situación para los viejos es tan desfavorable, las posibilidades que se les ofrecen de realizarse como libertad son tan escasas, que su transcendencia se pierde casi por completo en el seno de unas colectividades que alimentan y refuerzan su sentimiento de *otredad* en vez de aligerarlo.

A diferencia del primer Sartre, para quien el "coeficiente de adversidad" de las cosas lo decide el para-sí a través del proyecto, Beauvoir señala la "exterioridad" del "coeficiente de adversidad" para el viejo:

³⁷ Ibid., II, pág. 259.

³⁸ Ibid., I, 440-41.

"Le coefficient d'adversité des choses s'accroît: les escaliers sont plus durs à monter, les distances plus longues à parcourir, les rues plus dangereuses à traverser, les paquets plus lourds à porter. Le monde est troué d'embûches, hérissé de menaces (...). Pour exercer ses fonctions naturelles, il a besoin d'artifices: prothèses, lunettes, appareils acoustiques, cannes".⁽³⁹⁾

Es la primera vez que utiliza Beauvoir el concepto de "coeficiente de adversidad" en una exposición filosófica propia. Y su uso está en coherencia con su propia concepción de la situación. Aunque aquí no hace mención explícita de ello, en la jerarquía de situaciones que establecía ya desde la época de los tratados morales, el viejo quedaría en los peldaños más bajos de la escala. Es evidente que para Beauvoir la situación sigue siendo el límite externo de la libertad y que conserva esa opacidad impenetrable que siempre le atribuyó. Ahora bien, no es un límite fijo, igual para todos los viejos porque, como ya hemos señalado, la vivencia de la vejez no es igual para todos los individuos. En este punto podría coincidir con Sartre, para quien también el coeficiente de adversidad es diferente en cada individuo, sólo que para Sartre la diferencia viene marcada por el proyecto de cada cual. Pero la razón de la desigualdad es para Beauvoir- a diferencia de la concepción sartreana- mucho más externa que interna. La situación limita más al que ha sido explotado que al que ha sido explotador, más al proletario retirado que al viejo empresario privilegiado. Y, además, siempre su reacción a los inconvenientes de la edad depende de sus opciones anteriores -aquí sí coincide con Sartre-. Señala Beauvoir que el que ha sido un mediocre toda su vida, que no se entusiasmaba demasiado por nada, es el que mejor se adapta; cierta pobreza afectiva e intelectual hace más aceptable el frágil equilibrio de la edad avanzada.

La noción de situación aparece también al final del capítulo VI, II parte, titulado **Tiempo, actividad, historia**, en los análisis que hace Beauvoir sobre la relación del viejo con la muerte. La muerte es, como la vejez, un *irrealizable*. Y, lo mismo que la vejez, puede ser asumida de diferentes maneras. Un hombre de edad que aún se siente joven será tan rebelde ante la muerte como un hombre de cuarenta años víctima de la enfermedad. Aunque se sea muy viejo, mientras haya compromisos y proyectos, se detesta la muerte. Pero la decadencia senil puede hacer perder las ganas de vivir: el dolor físico, la tortura del cuerpo, la

³⁹ Ibid., II, pág. 45.

pérdida de seres queridos son motivos para desear la muerte; pueden llegar a constituir una situación en la que las posibilidades de realizar proyectos sean nulas, una situación-límite, como la tipificada en *Pour une morale de l'ambigüité* con el ejemplo de derribar un muro a puñetazos⁽⁴⁰⁾:

"(...) pour lui [le vieillard] exister c'est se transcender. La déchéance biologique entraîne l'impossibilité de se dépasser, de se passionner, elle tue les projets et c'est par ce biais qu'elle rend la mort acceptable (...). C'est sa propre situation que l'homme âgé ne peut plus espérer dépasser et qui lui paraît pénible."⁽⁴¹⁾

La situación lleva al viejo con frecuencia a generar defensas en vez de proyectos de superación:

"De même que la situation de la femme l'incite au ressentiment, celle du vieillard entraîne une attitude de revendication".⁽⁴²⁾

El viejo se considera víctima del destino, de la sociedad, de sus allegados; se considera perjudicado, dañado. Ve puesto en cuestión, o rechazado, todo aquello en lo que ha creído, todo lo que ha querido. Y se rebela contra tal desposesión radical. Como todo hombre, inventa su conducta a partir de su situación, y muchas de sus conductas son contestatarias. Su condición le incita a la protesta.

Se pregunta Beauvoir si acaso en la vejez, por ser una edad de la vida en que el hombre ha perdido la cualificación profesional que le hacía estar pendiente del futuro, no será cuando goce de una disponibilidad mayor que le permita descansar en el presente, ser más libre para cumplir y hacer proyectos. En otras palabras, ¿podríamos afirmar que la descualificación del viejo se acompaña de un enriquecimiento, de una liberación? Es cierto que la vejez encierra algunas ventajas y que en determinados casos constituye una liberación. Por ejemplo, para las mujeres, quienes, después de una vida de sumisión al marido y de dedicación a los hijos, pueden ocuparse de sí mismas. El caso de las

⁴⁰ Ver capítulo V de la I parte.

⁴¹ Ibid., II, pág. 252.

⁴² Ibid., II, pág. 302.

burguesas japonesas es significativo al respecto; las hay que se divorcian a los 70 para aprovechar sus últimos años y están felices de haberlo hecho. Los ancianos residentes en instituciones para gente de edad responden, en las encuestas, que se sienten liberados de las convenciones sociales. Algunos escritores y hombres célebres se han mostrado más libres de prejuicios sociales en su vejez que en su edad adulta. Pero, en todos estos casos, vemos que los ancianos son más libres porque, por unas u otras razones, su situación anterior les limitaba más, no por el hecho de ser ancianos. Las únicas excepciones, entre los casos citados por Beauvoir, son Voltaire y Malesherbes para quienes verdaderamente la vejez supuso un relajamiento de los prejuicios sociales, con lo cual se mostraron más libres para llevar a cabo acciones que antes no habrían sido capaces de afrontar.

4. Los conceptos fundamentales: *tiempo y vejez*.

En el capítulo VI de la II parte analiza Beauvoir la relación entre tiempo y vejez. Para la realidad humana, nos dice, existir es temporalizarse. En el presente, apuntamos al futuro mediante proyectos que superan nuestro pasado. Pero la edad modifica nuestra relación con el tiempo: nuestro futuro se acorta, nuestro pasado pesa más. En relación con el tiempo, se puede definir al viejo como un individuo que tiene una larga vida tras de sí y una esperanza limitada de vida ante sí.

¿Qué es tener la vida tras de sí? Beauvoir se apoya en la teoría expuesta por Sartre en *L'Être et le Néant*⁽⁴³⁾ para explicarlo. El pasado no se tiene al modo como se puede tener una cosa en la mano y examinar sus contornos. Mi pasado es el en-sí que soy en tanto que superado; para tenerlo es preciso que lo mantenga en la existencia por un proyecto. Si el proyecto consiste en conocerlo, he de presentificarlo rememorándolo. Las gentes de edad gustan de evocar su pasado. Muchos escritores lo han constatado en sus Memorias y en sus reflexiones sobre esta edad de la vida.

"Cette prédilection pour les jours anciens est un trait qu'on rencontre chez la plupart des vieillards, et c'est même par là que souvent leur âge se fait sentir avec le plus d'évidence. Comment s'explique-t-

⁴³ Ibid., II partie. Les structures immédiates du pour-soi. Chap. II. La temporalité. A) Le passé.

elle? Et dans quelle mesure peuvent-ils 'retrouver le temps perdu'?" (")

El hombre que tiene el proyecto de progresar despegando de su pasado; se desinteresa por su antiguo yo como un yo que ya no es. Sin embargo, el proyecto de algunos para-síes implica un rechazo del tiempo y una estrecha solidaridad con el pasado: es el caso de la mayoría de los viejos. Rechazan el tiempo porque no quieren fracasar; consideran su antiguo yo como el que continúan siendo. Aún cuando hayan superado la "crisis de identificación" y aceptado una nueva imagen de sí mismos, en la intimidad de su fuero interno conservan la convicción de que no han cambiado. Mantienen como una especie de esencia inmutable con la que afrontan la degradación de la senectud y se cuentan a sí mismos lo que han sido y que guardan en su interior. Algunos deciden reconocerse en el personaje que más les halaga de sí mismos: el antiguo combatiente, la madre admirable; o se fijan en determinada edad, que suele ser la infancia, como hizo Mauriac. En cuanto se reencuentran con su personaje, se funden en él y, así, huyen de la edad.

Pero, ¿qué pueden reencontrar?, se pregunta Beauvoir. ¿En qué medida la memoria nos permite recuperar nuestras vidas? Para indagar esta cuestión sigue la clasificación de Delay⁴⁵), quien distingue tres formas de memoria:

- a) Una forma sensorio-motriz, en la cual el reconocimiento se produce a través de la acción, no del pensamiento, y comporta una serie de montajes y automatismos que se rigen por la ley del hábito. Esta memoria permanece normalmente intacta en la vejez.
- b) Una forma autística, regida por el dinamismo inconsciente, que actualiza el pasado en sueños y delirios, en modo paralógico y afectivo. El sujeto no tiene conciencia de recuerdo; revive en el presente impresiones pasadas.
- c) La tercera forma es la memoria social, la que, a partir de datos físicos, de imágenes y de un cierto saber reconstruye y localiza los hechos pasados utilizando categorías lógicas.

⁴⁴ Ibid., II, pág. 132.

⁴⁵ En su obra Les dissolutions de la mémoire. Citado en Ibid., II, pág. 133.

Pues bien, sólo esta última nos permite, en cierta medida, contarnos nuestra historia. Y aún, para llevar a buen término esta labor, se requieren ciertas condiciones: que la historia haya sido fijada; que los circuitos nerviosos que permiten la reviviscencia de imágenes no estén deteriorados. Por otra parte, sabemos que las imágenes nunca tienen la riqueza del objeto al que se refieren⁽⁴⁶⁾ y que, en el mejor de los casos, las imágenes lógicamente reconstruidas y situadas nos son externas como clichés. El reconocimiento en ellas de nuestras vivencias anteriores no siempre nos devuelve el calor que tuvieron: lo que vivimos como un presente rico nos vuelve como un esqueleto. Por la misma razón, nos defraudan los peregrinajes; por lo general nos cuesta encontrar la huella de nuestros pasos: muchas veces porque el lugar ha cambiado de aspecto y otras, si no ha cambiado, porque ya no es el mismo para nosotros.

Y es que el pasado no se *tiene*. A medida que avanzamos en la vida, se hunde. Los restos que emergen de él son, en su mayor parte, descoloridos, helados, deformes. Su sentido nos escapa. No nos bastan para poblar ese vacío que Chateaubriand llamó "el desierto del pasado". Por otra parte, el sentido de un acontecimiento pasado siempre es revocable. No sólo nos escapa la materialidad de los hechos, sino también el valor que debemos otorgarles:

"Plus d'une fois j'ai vécu les débuts d'une amitié destinée à ne jamais finir; certaines ont tenu ces promesses; d'autres ont tourné à l'indifférence ou même à l'inimitié. Comment interpréter une entente qu'une brouille a contesté? Était-elle valable dans une conjoncture donnée, mais prédestinée à n'y pas survivre? reposait-elle sur une illusion? aurait-elle pu durer toujours et s'est-elle brisée par malentendu?".⁽⁴⁷⁾

No hay respuesta definitiva, nuestro juicio quedará siempre en suspenso.

Otro modo de perder nuestro pasado es la muerte de los seres queridos. No solamente perdemos su presencia, sino toda la parte de nuestra vida que nos unía a ellos. Y lo que más desconsuela a los viejos es la muerte de las personas más jóvenes, porque las asocian a su futuro; sobre todo si las han engendrado,

⁴⁶ Aquí Beauvoir se apoya en la teoría sartreana de la imagen y en Alain. Ibid., II, pág. 135.

⁴⁷ Ibid., II, pág. 139.

educado o formado. La muerte de un niño hace, de repente, vanos todos los esfuerzos, los sacrificios y las esperanzas que habíamos puesto en él. Es toda una parte de nuestra vida la que se derrumba.

A continuación, pasa a discutir si un pasado pleno y cumplido puede o no colmar al viejo que declina. Cuando somos jóvenes, pensamos que la vida es sólida como un objeto:

"A 20 ans (...) si j'entrevois une distance entre un homme et sa biographie, je m'en scandalisais: sachant qui il était, Baudelaire, pensais-je, n'aurait pas dû souffrir de l'incompréhension des imbéciles. Beaucoup plus tard, quand Sartre a commencé à penser ce qu'il a écrit à la fin des *Mots*, ses propos desabusés m'irritaient. J'aurais voulu qu'il se réjouît d'être Sartre. Quelle erreur!"⁽⁴⁸⁾

Es un error creerlo así, en efecto, porque, para cada cual, lo que ha hecho, lo que ha sido en el pasado, ya no es él. Para él mismo él no es; para Sartre, él no es Sartre. Según Cocteau, el mismo Victor Hugo solamente algunas veces "se tomaba por Victor Hugo", a lo que comenta Beauvoir: "La formule est heureuse: elle indique qu'on peut jouer avec une image de soi mais non se confondre avec elle"⁽⁴⁹⁾. Una cosa es ver desde fuera a un hombre célebre, en la aparente plenitud de su ser-para-otro, y otra muy distinta la experiencia que él tiene de sí mismo.

"Le Pour-soi n'est pas. Et nul ne peut dire: 'J'ai eu une belle vie' parce qu'une vie on ne l'a pas. Je ne pense pas du tout que la gloire soit le 'deuil éclatant du bonheur'; en fait, elle n'est rien, sinon aux yeux d'autrui un mirage fuyant".⁽⁵⁰⁾

A continuación analiza la incidencia de la infancia en los recuerdos y en la vida de los viejos. Son, efectivamente los recuerdos de la infancia los que más frecuentemente pueblan la memoria del viejo. Sabemos, desde Freud, dice

⁴⁸ Ibid., II, pág. 141.

⁴⁹ Ibid., II, pág. 141. Toda la explicación de Beauvoir se basa, como señalábamos al principio de este apartado, en la ontología fenomenológica de E.M., que cita en algunos pasajes. El ejemplo de Hugo viene a ilustrar el mismo planteamiento: el para-sí propiamente no es un proyecto de ser pero, como tal, no es nada. Por eso, lo que somos es también un irrealizable como lo es la vejez, según lo indicábamos supra con los propios ejemplos de Sartre.

⁵⁰ Ibid., II, pág. 142.

Beauvoir, la importancia que tienen los primeros años en la formación del individuo y de su mundo, importancia que ya Montaigne presentía⁽⁵¹⁾. Las impresiones, en la infancia, tienen una fuerza que las hace imborrables. Y si bien el adulto no encuentra apenas tiempo para evocarlas, puesto que está ocupado en encontrar un equilibrio práctico, resurgen cuando la tensión cede. Muchos grandes personajes -Nodier, Tolstoi, Loisy- se han regocijado con el placer que les causa, en la vejez, esta facilidad para recuperar la infancia a través del recuerdo.

Sin embargo, señala, esta facilidad de recordar la infancia no siempre produce gozo. Y lo podemos comprender si atendemos a la explicación psicológica de ello: el aprendizaje de la vida que se lleva a cabo en la infancia tiene sus dificultades; el niño es presa de complejos que tiene que superar; pasa por sentimientos de culpabilidad, vergüenza y ansiedad. Pues bien, todos estos malos recuerdos, que había reprimido durante la edad adulta, se despiertan en el viejo. Las barreras que había levantado mientras estaba activo y sometido a la presión social, se derrumban con la inactividad y el aislamiento de la última edad. Seguramente también el traumatismo narcisista que se produce con la llegada de la vejez debilita las defensas del sujeto y resurgen otra vez los conflictos de la infancia y adolescencia:

"Toute sa vie ma mère a été marquée par son enfance, mais à la fin elle évoquait plus souvent encore avec rancune la préférence que son père avait manifestée à sa soeur cadette".⁽⁵²⁾

Los viejos, a veces, son también víctimas de la memoria autística, a la que antes hicimos mención, la cual no permite dominar el pasado, pero lo reactualiza.

Hay todavía otra razón. Hemos dicho que la existencia se funda trascendiéndose. Pero cuando se es muy avanzado en edad, la transcendencia choca contra la muerte y el viejo trata de fundar su existencia recuperando su nacimiento o sus años más tempranos. La alianza infancia-vejez que se produce en el plano

⁵¹ Las referencias a Montaigne son constantes en la obra filosófica de Beauvoir, como hemos tenido ocasión de señalar. Aquí, y precisamente en este pequeño ensayo dentro de su ensayo que constituyen estas consideraciones sobre la vejez y el tiempo, la referencia a Montaigne nos lleva a recordar, una vez más, la huella de Montaigne en Beauvoir porque también en Montaigne encontramos -en los Essais una sensibilidad hacia las edades de la vida muy cercana a la de Beauvoir.

⁵² Ibid., II, pág. 145.

sociológico, es interiorizada por el individuo que, próximo a salir de la vida, se reconoce en el bebé que salía del limbo. Esto nos permite comprender que la pobreza de las imágenes que evocan no desaliente a los viejos; es porque no buscan hacerse un relato coherente y detallado de sus primeros años, sino solamente volver a sumergirse en ellos. El hombre y la mujer de edad interiorizan su pasado bajo la figura de imágenes, fantasmas, actitudes afectivas.

"Une femme de 86 ans me disait que le soir, aussitôt couchée, elle se racontait indéfiniment des scènes de sa petite enfance et qu'elle en éprouvait une inépuisable jubilation"⁽⁵³⁾

Hay todavía otro modo por el que el hombre de edad depende del pasado: el pasado define su situación actual y su apertura hacia el futuro; es el dato a partir del cual se proyecta y el que ha de superar para existir. Si es cierto a cualquier edad que el pasado nos configura, en la vejez nos condiciona mucho más. Todo lo que hemos hecho es recobrado por el pasado y se cosifica en él bajo la figura de lo que Sartre ha llamado lo *práctico-inerte*. Lo práctico-inerte es: "l'ensemble des choses marquées du sceau de l'action humaine et des hommes définis par leur rapport à ces choses".⁽⁵⁴⁾ Así, para ella misma, lo práctico-inerte es el conjunto de libros que ha escrito, que constituyen su obra y la definen como su autora. Y, ahora citando a Sartre literalmente:

"Je suis ce que j'ai fait et qui m'échappe en me constituant aussitôt comme un autre".⁽⁵⁵⁾

Es decir, que todo hombre, a través de su praxis, realiza su objetivación en el mundo y se aliena en él. También de ese modo crea intereses, siendo el interés: "l'être tout entier hors de moi comme une chose en tant qu'il conditionne la praxis comme impératif catégorique".⁽⁵⁶⁾

⁵³ Ibid., II, pág. 147.

⁵⁴ Definición que da Beauvoir del concepto sartreano acuñado en C.R.D.. Ibid., II, pág. 148.

⁵⁵ Ibid., II, pág. 148 y C.R.D. Paris, Gallinard, 1960, pág. 261. La conceptualización de lo práctico-inerte en esta obra se hace en el Libro I. De la "praxis" individuelle au pratique-inerte, y los pasajes a los que alude Beauvoir se encuentran en el parágrafo 2. La matière ouvrée comme objectivation aliénée de la "praxis" individuelle et collective, págs. 225 ss. de la misma edición.

⁵⁶ C.R.C. Ibid., pág. 261.

Pues bien, cuanto más avanza nuestra edad, señala Beauvoir, más pesa sobre nosotros lo práctico-inerte. Hacerse un hombre maduro es hacerse otro para los otros, definirse por su profesión. A partir de entonces, el futuro por el que libremente había optado se le aparece como la necesidad que le espera; ve su pasado como una alienación; los proyectos se han petrificado. Así es también la vejez, pero aún más pesada que la madurez: una larga vida tras nosotros que nos aprisiona. Los imperativos han aumentado y el reverso de los imperativos son imposibilidades. Para comprender hasta qué punto se encuentra el viejo encadenado frente al futuro habremos de considerar cómo se le presenta.

A partir de cierto umbral, variable según las personas, el hombre de edad toma conciencia de su destino biológico.

"Si à 65 ans une année lui semblait aussi longue que dans son enfance, le laps de temps sur lequel il peut raisonnablement compter dépasserait encore son imagination; mais il n'en est pas ainsi. Ce délai lui paraît tragiquement court parce que le temps ne coule pas de la même manière aux divers moments de notre existence: il se précipite à mesure qu'on vieillit"⁽⁵⁷⁾.

Al salir de la infancia, el espacio se acorta, los objetos se achican, el cuerpo se fortalece, la atención se afianza, el sujeto se familiariza con los relojes y los calendarios, la memoria se amplía y se precisa. Con todo, las estaciones continúan sucediéndose lentamente, maravillosas o tediosas, según nos las hagan nuestras vivencias.

"A 15 ans, feuilletant mes livres de classe neufs, la traversée de l'année scolaire me semblait une grande et passionante expédition. Plus tard(...) l'immensité de l'avenir déployé à mes pieds m'exaltait: quarante ans, soixante ans à vivre, c'était l'éternité puisque une année me paraissait si vaste".⁽⁵⁸⁾

Hay varias razones que explican el cambio que sufre, de la juventud a la vejez, la evaluación del tiempo:

⁵⁷ Ibid., II, pág. 149. Subrayado nuestro.

⁵⁸ Ibid., II, pág. 151.

- 1) Si el año es igual a la quinta parte de nuestra edad, nos parece diez veces más largo que si no representa más que la cincuentava parte. No se trata de un cálculo explícito, sino de una impresión espontánea.
- 2) La memoria de los jóvenes les reproduce el año anterior con un lujo de detalles que se despliegan en un vasto espacio y transfieren al año futuro las mismas dimensiones. Sin embargo, cuando somos viejos, pocas cosas nos llaman la atención; los tiempos aportan poca novedad, no nos demoramos en ellos.
- 3) A edad avanzada, sabemos que en doce meses seremos más o menos los mismos que somos hoy. Pero, a los veinte años, según la expresión de Sartre, "ser sí mismo es ir hacia sí"; somos espera del mundo y de nosotros mismos. "Chaque année nous emporte un tourbillon de nouveautés, énivrantes ou affreuses, dont on sort transformé".⁽⁵⁹⁾

Si los recuerdos afectivos que despiertan la infancia son tan preciosos es porque, durante un breve instante, nos vuelven a poner en posesión de un futuro sin límites.

La radical diferencia entre la óptica del viejo y la del niño o del adolescente es que el primero ha descubierto su finitud, que ignoraba al principio de la vida. Entonces percibía posibilidades tan múltiples que le parecían ilimitadas, y veía el futuro dilatarse hasta el infinito para darles cabida; mientras que, de viejo, sabe que su vida está hecha y que no la rehará y ve que el futuro se contrae a la medida del ser finito que ha de vivirlo.

En efecto, la realidad humana está afectada por una doble finitud, nos dice Beauvoir:

- a) La una es contingente y tiene su origen en la facticidad: la existencia tiene un término que le viene de fuera.
- b) La otra es una estructura ontológica del para-sí, como ya sabemos.

En la última edad, la una y la otra se revelan juntas, y la una por la otra. Si, con una esperanza de vida restringida, tuviera la disponibilidad física y moral de mis veinte años, mi fin, entrevisto a través de una profusión de proyectos, me parecería lejano. Si me diesen cien años más de vida y de salud,

⁵⁹ Ibid., II, pág. 152.

podría lanzarme a empresas nuevas; no me sentiría encerrada sin recursos en mi singularidad. Sin embargo, me equivocaría, porque la prolongación de mis días no me libraría de la finitud. Ni siquiera la inmortalidad la rompería; una de las novelas de Beauvoir, *Tous les hommes sont mortels*, es una reflexión sobre esta cuestión y una demostración de que la inmortalidad no nos arrancaría de nuestra finitud⁶⁰). Pero ella prefiere, una vez más, recurrir a Sartre para apoyar su tesis con una cita de *L'Être et le Néant*: "La réalité humaine demeurait finie même si elle était immortelle parce qu'elle se fait finie en se choisissant humaine. L'acte même de liberté est créateur et assumption de ma finitude. Si je me fais, je me fais fini et de ce fait ma vie est unique".⁶¹)

Esta doble certeza, nos dice Beauvoir, se impone al hombre de edad; sus años están contados y no puede evadirse de sí mismo. El futuro se le aparece, pues, como doblemente finito: es breve y está cerrado, tanto más cerrado cuanto más breve y tanto más breve cuanto más cerrado.

La cuestión que acabamos de tratar constituye, a nuestro modo de ver, una de las aportaciones de mayor interés filosófico de este ensayo. En nuestra opinión es una de las más penetrantes reflexiones que se han hecho sobre la incidencia del tiempo en las edades de la vida y su vivencia en la vejez.

5. Psicoanálisis y vejez.

Hace Beauvoir aquí -como en *Le Deuxième Sexe*- un amplio uso del instrumental psicoanalítico freudiano, unas veces para explicar a través de él actitudes y comportamientos de los viejos, otras, para mostrar su discrepancia con las explicaciones del psicoanálisis, siempre desde la perspectiva más amplia de la filosofía existencial. Y, como allí, sin establecer solución de continuidad entre psicoanálisis empírico y existencial, sino integrando el primero en el segundo. Así:

- 1) Pulsiones y prohibiciones no son interpretadas nunca como algo dado - aunque acepta y utiliza la noción de libido- sino integradas en las nociones existenciales de elección y valor.

⁶⁰ Como hemos explicado en el capítulo V de la Segunda parte.

⁶¹ *Ibid.*, II, pág. 155. Y *E.N.* 4^a partie. *Avoir, faire et être*, chap. I, II, E).

- 2) La sexualidad es también incluida en la noción más amplia de búsqueda del ser o realización de la existencia.
- 3) Califica de defensas -concepto que no tiene estatuto en el psicoanálisis existencial- algunas actitudes y conductas de los viejos contra la precariedad objetiva de su situación (hábitos, actitudes de avaricia, de hostilidad).
- 4) Otorga gran importancia -siguiendo en esto tanto a Freud como a Sartre, esto es, a ambos psicoanálisis- a la infancia como edad de la vida que incide e influye en la vejez.
- 5) Finalmente, subraya la incidencia, también, de las relaciones padres-hijos en la forma de vivir la ancianidad, utilizando para sus análisis el paradigma edípico.

Vamos a detenernos en cuatro aspectos de la vejez en cuyo análisis ha puesto en juego Beauvoir los conceptos psicoanalíticos.

A) La sexualidad.

En el capítulo V de la II parte de su ensayo, titulado *Decouverte et assumption de la vieillesse. Expérience vécue du corps*, saliendo al paso de la pretensión de muchos moralistas, según la cual la vejez libera al individuo del cuerpo, desarrolla Beauvoir su estudio sobre la sexualidad de la vejez.

La purificación de que hablan los moralistas, nos dice, se refiere esencialmente a la extinción de los deseos sexuales. Según ellos, el hombre viejo se libera de esta esclavitud y adquiere la serenidad. Pero esto, alega, es situarse en el plano del deber ser; en el plano del ser no es así.

En ambos sexos, la pulsión sexual se sitúa en el límite de lo psicósomático -señala Beauvoir, siguiendo a Freud-. No se conoce exactamente la manera en que es condicionada por el organismo; lo que se constata es que la involución de las glándulas sexuales, consecutiva a la senescencia, acarrea la reducción, y en algunos casos la desaparición, de las funciones genitales. Las reacciones a los estímulos eróticos son más escasas, más lentas o inexistentes. El sujeto alcanza el orgasmo con más dificultad, o no lo consigue. En el hombre disminuyen o desaparecen las posibilidades de erección.

Ahora bien, Freud ha demostrado -declara- que la sexualidad no se reduce a lo genital. La libido no es un instinto, esto es, un comportamiento estereotipado que tendría un objeto y un fin fijos. La libido es la energía que sirve a las transformaciones de la pulsión sexual en cuanto al objeto, al fin y a la fuente de excitación; puede aumentar, disminuir, o desplazarse. Y en la infancia no está centrada en los órganos genitales, razón por la cual Freud denomina "polimorfa" a la sexualidad infantil. Beauvoir cita a Laplanche y Pontalis⁽⁶²⁾ para decirnos que sólo al término de una compleja evolución se organiza la pulsión sexual bajo el primado de la genitalidad y reviste la aparente fijeza del instinto. Por lo cual, podemos concluir que un individuo cuyas funciones genitales hayan disminuido o desaparecido no es por ello asexuado, sino que sigue siendo sexuado -como lo son el eunuco y el impotente- sólo que habrá de llevar a cabo su sexualidad condicionado por estas limitaciones.

Para mejor apoyar su afirmación, la refuerza con lo que Sartre escribía en *L'Être et le Néant*⁽⁶³⁾ a lo que ella añade como explicación complementaria:

"[la sexualité] est toute autre chose aussi qu'un ensemble de réflexes engendrant un mosaïque de sensations et d'images. C'est une intentionalité vécue par le corps, visant d'autres corps et qui éprouve le mouvement général de l'existence. Elle s'investit dans le monde auquel elle confère une dimension érotique".⁽⁶⁴⁾

Por lo tanto, preguntarse sobre la sexualidad de los viejos es preguntarse en qué se convierte la relación del hombre consigo mismo, con los otros y con el mundo cuando ha desaparecido de la organización sexual el primado de la genitalidad. Beauvoir no acepta llamar a esto regresión a la sexualidad infantil:

"Il serait évidemment absurde de supposer qu'il y a simple régression vers la sexualité infantile. Jamais, sur aucun plan, le

⁶² Vocabulaire de la psychanalyse, en II, pág. 65, voz Pulsion sexuelle. Paris, PUF, 1973, pág. 384. Del mismo lugar está tomada la definición de libido, pág. 225.

⁶³ III partie. Le pour-autrui, chap. III. Les relations concrètes avec autrui, II, La deuxième attitude envers autrui: l'indifférence, le désir, la haine, le sadisme, donde dice que hay una modalidad de la sexualidad con posibilidad de satisfacción y otros modos de la sexualidad del tipo de la insatisfacción y, si se tienen en cuenta estas modalidades, se ha de reconocer que la sexualidad, que aparece con el nacimiento, no desaparece sino con la muerte.

⁶⁴ *Ibid.*, II, pág. 65. Se trata de una citada memoria, no literal, como casi todas las que hace de Sartre, de textos del capítulo citado, aquí resumidos.

vieillard ne 'retombe en enfance', puisque l'enfance se définit par un mouvement d'ascension".⁽⁶⁵⁾

Luego, siguiendo al psicoanálisis empírico, nos dice que las actividades sexuales tienen una pluralidad de fines; que se dirigen a resolver la tensión creada por la pulsión sexual y que esta tensión tiene -sobre todo en la juventud- la violencia de una necesidad. Más tarde, el individuo busca, más que una liberación, un placer positivo que alcanza mediante el orgasmo. Pero el orgasmo es precedido y acompañado por un conjunto de sensaciones, imágenes y mitos que procuran al sujeto "placeres preliminares" resultantes de la carga de las "pulsiones parciales" cuyos orígenes se remontan a la infancia. Estos placeres pueden tener para el sujeto tanto o más valor que el propio orgasmo. En suma, las gratificaciones que un individuo saca de su actividad sexual son de gran diversidad y riqueza. Los moralistas dicen que no se pueden añorar placeres que ya no se desean. Pero la suya es una visión bien corta, porque lo cierto es que el deseo no surge como deseo sin más sino como deseo de cierto placer o de cierto cuerpo. Y cuando ha cesado de surgir espontáneamente, se puede lamentar su desaparición reflexivamente:

"Le vieillard souvent désire désirer, parce qu'il garde la nostalgie d'expériences irremplaçables, parce qu'il reste attaché à l'univers érotique qu'a construit sa jeunesse ou sa maturité: c'est par le désir qu'il en ranimera les couleurs pâlissantes. Et aussi c'est par le désir qu'il éprouvera sa propre intégrité".⁽⁶⁶⁾

Por tanto, la manera en que el viejo viva su sexualidad dependerá también de cómo la vivió antes. Los que han tenido una buena vida sexual pueden tener razones de no prolongarla; una de ellas es la relación narcisista consigo mismos, el rechazo del propio cuerpo, propiciado por la edad, puede revestir diversas figuras en el hombre y en la mujer; la imagen de sí que cada uno proyecta en el otro influye sobre la actividad sexual. Otro obstáculo es la presión de la opinión, a lo que son muy sensibles las personas de edad porque interiorizan las normas sociales de la decencia y la castidad. Sus deseos les avergüenzan, detestan verse a sus propios ojos como viejos lascivos; en este punto, la

⁶⁵ Ibid., II, págs. 65-66.

⁶⁶ Ibid., II, pág. 67.

mujeres se reprimen más que los hombres. Dada la diferencia de destino biológico y la incidencia del estatuto social, los hombres están más condicionados desde el punto de vista biológico, y las mujeres, por su condición de objeto erótico, más desfavorecidas desde el punto de vista social.

Sus comportamientos son, sin embargo, mal conocidos; y los datos de las encuestas, discutibles. Según las estadísticas, entre los hombres, el número de coitos disminuye con la edad y más en los que viven solos que en los casados. El onanismo aumenta entre unos y otros por la razón de que el coito es una actividad mucho más compleja y difícil que la masturbación, ya que implica una relación con otra persona y también, quizás, porque los hombres de edad prefieran sus propios fantasmas al cuerpo envejecido de sus compañeras; o, tal vez, porque sus compañeras se nieguen por ausencia de deseo o por la incidencia de antiguos complejos. Por otra parte, el viejo no encuentra en el coito el mismo placer violento que cuando era joven dado que las dos etapas de la eyaculación se han fundido en una.

La condición social del sujeto influye también sobre la actividad sexual: es más prolongada entre los trabajadores manuales que entre los intelectuales; más entre las gentes con bajo nivel de vida que entre las de clase alta. Beauvoir lo explica por el mayor o menor peso de las convenciones sociales (mitos eróticos, belleza del cuerpo) en unos y otros. El viejo, incluso si es capaz de una actividad sexual normal, y más aun si es impotente, busca con frecuencia satisfacciones indirectas como lecturas eróticas, obras de arte libertinas, conversaciones subidas de tono, contactos con jovencitas. Se libra a diversas perversidades: al fetichismo, al sado-masiquismo y, sobre todo, después de los ochenta, al voyerismo.

Freud ya demostró que no existe sexualidad normal. La normalidad es un concepto estadístico para el psicoanálisis, como lo es para la medicina. Por tanto, la sexualidad es siempre perversa en la medida en que no se desprege de sus orígenes, esto es, en la medida en que busque una satisfacción en beneficio del placer y no ya en una actividad específica. La sexualidad infantil es perversa polimorfa porque aún no se ha fijado en la genitalidad; la del viejo también lo es desde el momento en que ya no se fija en la genitalidad. El hombre de edad valora mucho las actividades preparatorias al acto genital porque suponen para él la presencia de un universo erótico que sigue siendo muy valioso. Muchas

veces es la timidez, la vergüenza o las dificultades exteriores lo que les impide abandonarse a lo que llaman sus "vicios".

Los psicoanalistas -según la expresión que Beauvoir utiliza con frecuencia para referirse al psicoanálisis empírico- piensan que la ausencia de carga psíquica genital produce con frecuencia una regresión de la sexualidad senil a la fase anal. Beauvoir piensa que esta interpretación exagera el alcance de la sexualidad; ella sigue pensando -con el psicoanálisis existencial- que en el existente hay una búsqueda del ser más originaria que la sexualidad. Y, así, interpreta la bulimia de algunos viejos como una reacción maníaca para compensar su frustración erótica, pero no como una pulsión sexual dirigida hacia otro objeto. Igualmente la analidad. Sin embargo, aún rechazando esas interpretaciones, sostiene que es muy frecuente la persistencia de la libido en la edad senil, como se pone de manifiesto en muchos casos patológicos.

Por lo que concierne a las mujeres, su sexualidad se ve menos afectada que la de los hombres por la vejez en el aspecto biológico. Mientras el hombre suele perder la capacidad de erección, la mujer de sesenta años puede tener relaciones sexuales tan satisfactorias como a los treinta, según el informe Kinsey. Sin embargo, las encuestas muestran que los contactos sexuales disminuyen con la edad. Las razones son sociológicas y culturales. Socialmente el hombre es sujeto, la mujer objeto, ser relativo al varón; depende de él cuando está casada y, en el momento en que el deseo de su compañero -que suele ser cuatro o cinco años mayor- decrece, ella gusta menos a los hombres que él a las mujeres jóvenes, pues parece que la gerontofilia masculina no existe. Todo son obstáculos para las mujeres mayores en este terreno: una mujer de 70 años ha dejado de ser objeto erótico; es muy difícil que tenga los medios y la ocasión de procurarse un partenaire; además, la vergüenza y el "qué dirán" la frena. Para muchas mujeres de edad esta frustración es penosa porque viven atormentadas por el deseo. Generalmente practican la masturbación. Los resultados de las encuestas demuestran que la pulsión sexual se mantiene en las mujeres hasta edades muy avanzadas y que viven con dificultades su situación.

B) La incidencia de la sexualidad en las enfermedades mentales de la vejez.

En el capítulo VII de la II parte, titulado Vejez y vida cotidiana trata, entre otras cuestiones, de las enfermedades mentales de la vejez, y reconoce con

el psicoanálisis que las neurosis del viejo son manifestación de un conflicto sexual cuyo origen puede estar en la infancia o en dificultades actuales. En efecto, como ya lo afirmamos, al desmoronarse, en la vejez, las censuras y las defensas de la edad madura, el viejo está más condicionado que el adulto por su infancia; por otra parte, su situación sexual es difícil de vivir porque, aunque la libido persista, en muchos casos ya no le es posible cargarla genitualmente. Por tanto, le resulta imposible conseguir lo que se denomina una "adaptación normal" a las circunstancias.

Beauvoir sigue la explicación freudiana para las neurosis de angustia, considerándolas como la manifestación de una distancia entre la libido sexual somática y su elaboración psíquica.

También acepta la explicación de que las neurosis histero-hipocondríacas tienen como origen un conflicto infantil, así como la existencia en los viejos de neurosis actuales.

En cuanto a las psicosis, indica que la más extendida entre los viejos es la que Kraepelin describió en 1896 y denominó "melancolía de involución". Se presenta como: "Un estado de depresión intensa, vivido con sentimiento de dolor moral y caracterizado por la ralentización y la inhibición de las funciones psíquicas y sicomotrices"⁽⁶⁷⁾. Freud la comparó con el duelo, diciendo que el melancólico, aunqueno ha perdido a nadie, se comporta como si hubiera perdido algo; lo que, en realidad, ha perdido es su yo -indica Freud-. Minkowski señala que esta pérdida lleva consigo un penoso sentimiento de devaluación, a consecuencia del cual el sujeto se repliega sobre el pasado; por ello, este autor ha explicado que la melancolía de involución es una "enfermedad del tiempo"⁽⁶⁸⁾.

C) La importancia de la infancia en la vejez.

Al tratar sobre la incidencia del tiempo en la vejez, se nos ha revelado la estrecha conexión infancia-vejez y hemos visto que Beauvoir coincidía con Freud en conceder gran importancia a los primeros años de la vida en la formación del ser adulto y del ser anciano.

⁶⁷ Loc. cit., págs 329-30.

⁶⁸ Loc. cit.

Aquí queremos señalar que, si bien Beauvoir se apoya en Freud, sin embargo, hace una elaboración propia e inserta la valoración de la infancia y su incidencia en la vejez en el marco de su concepción existencialista del hombre.

La vejez retorna a la infancia porque aquella era la edad en que el futuro era vasto, en que todo nuestro ser -que es pro-yecto- estaba abierto hacia el porvenir.

El enorme relieve que tiene en Beauvoir la dimensión de temporalidad del hombre -estrechamente ligada a su concepción del hombre como proyecto- es lo que imprime, en sus consideraciones de la infancia, un sello muy diferente al del psicoanálisis clásico, aunque ella, al igual que Freud, haya reconocido la extraordinaria importancia de la infancia en la constitución de la personalidad adulta.

D) Las relaciones padres-hijos y su incidencia en la vejez.

En el capítulo VII de la segunda parte, titulado *Vieillesse et vie quotidienne*, estudia la vivencia de estas relaciones desde el punto de vista del anciano.

El equilibrio afectivo de los viejos -nos dice- depende, en gran medida, de las relaciones con los hijos, difíciles por lo general. Apoyándose de un modo amplio en las teorías freudianas, señala que el hijo supera el rencor juvenil hacia el padre cuando lo "asesina" simbólicamente, lo cual se traduce por una separación afectiva de él y, a veces, por una suplantación. A su vez, el padre tiene que reelaborar las relaciones con el hijo. La manera más o menos armoniosa con que se haya llevado a cabo este proceso -lo cual depende de ambos- repercute en los sentimientos afectuosos, ambivalentes u hostiles que hacia el hijo tendrá el padre en la vejez. Las actitudes reivindicativas y desconfiadas de muchos viejos se deben a elaboraciones dirigidas contra sus propios hijos varones.

"Il se rend compte qu'ils supportent impatiemment l'autorité qu'il garde ou la charge qu'il est devenu"⁶⁹)

Las relaciones del padre con las hijas son, normalmente, mejores. Las hijas suelen amar y admirar a su padre y no necesitan cometer el "parricidio" simbólico

⁶⁹ Ibid., II, pág. 296.

para realizarse. Solamente cuando se casan, el padre suele tener celos del yerno, sentirse abandonado y desarrollar hacia él sentimientos de rencor. Entonces, la hija reacciona con la actitud propia de los adultos mostrando superioridad e impaciencia hacia el padre.

Las relaciones de las madres con los hijos varones son las menos ambivalentes. Si se quedan solteros, son una fuente de felicidad en su vejez; si se casan, se sienten también abandonadas y celosas de la nuera.

Con las hijas, sin embargo, la relación es más difícil. Buscan identificarse con ellas. Pero las hijas no siempre han superado la clásica hostilidad adolescente hacia la madre y suelen mantenerse distantes. Entonces, la madre vieja sufre y desarrolla sentimientos de reproche. Las relaciones entre ambas también -como en el caso de las relaciones padre-hijo- estarán marcadas por la forma en que se desarrolló aquella crisis.

Los sentimientos más cálidos y las relaciones más gratificantes para los viejos son las que tienen con los nietos. Ante los nietos se encuentran libres de la ambivalencia de la condición parental. El amor a los nietos es gratuito; y también el de los nietos por ellos, en quienes además encuentran un refugio contra la severidad de los padres. Mientras que, para los abuelos, el amor hacia los nietos implica una revancha contra la generación intermedia. Por lo demás, las relaciones con hijos y nietos ocupan un lugar mayor en la vida de las mujeres que en la de los hombres, ya que:

"L'âge les a fait tomber de moins haut, elles gardent plus de possibilités d'action: moins aigries, moins revendicantes, elles se "désengagent" moins".⁽⁷⁰⁾

Y, también, por estar más habituadas a vivir para los demás, su situación varía menos; el resto de la familia sigue viéndolas en su papel.

En el capítulo IV de la I parte, titulado *La vieillesse dans la société d'aujourd'hui*, analiza las relaciones padres-hijos en la sociedad actual.

⁷⁰ Ibid., pág. 300.

Después de declarar que la relación de las gentes de edad con los adultos depende, en gran medida, de las relaciones con los hijos, puntualiza que estas relaciones tienen su modelo, en esta sociedad típicamente masculina, en la relación de los hijos varones con el padre a través de la madre. Estas relaciones se caracterizan -dice Beauvoir- como Freud señaló⁽⁷¹⁾, por su ambivalencia. El hijo respeta al padre, lo admira, desea identificarse con él e incluso suplantarle -deseo este último que engendra odio o temor-. Los héroes míticos se rebelan siempre contra el padre y acaban por matarlo. En la realidad el crimen es simbólico; pero, en todo caso, la reconciliación del hijo con el padre pasa por una pérdida de prestigio de la imagen paterna y una suplantación del puesto. Así, en el cristianismo, la reconciliación Padre-Hijo pasó por la sustitución de Dios-Padre por Cristo.

"Sans doute la rancune agressive-sexuelle fournit-elle le cadre dans lequel se developpe le rapport univoque des jeunes aux vieux(...) On tue le père en le dévalorisant; mais pour cela il convient de déconsidérer la vieillesse comme telle".⁽⁷²⁾

Esta desvalorización de la vejez es llevada a cabo por los hijos en la vida práctica mediante una actitud de doblez. Hasta cierto punto el hijo se pliega a la moral oficial que ordena respetar a los padres. Pero, por otra parte, le interesa tratarlos como inferiores para que acepten su decadencia; así que procura hacer sentir al padre sus deficiencias y sus torpezas para que éste le ceda la dirección del negocio, deje de darle consejos y se resigne a un papel pasivo. Si la presión social le obliga a prestar asistencia a sus viejos padres, les asiste siguiendo sus propios criterios, precisamente porque considera que no son capaces de regirse por sí mismos. Toda la familia se hace cómplice de estas conductas; si la persuasión y la astucia fracasan, no se vacila en mentirles o conducirles a la fuerza. Por ejemplo, se les convence de ir provisionalmente a una residencia y luego se les abandona allí.

La mujer y el adolescente, que también dependen económicamente de los hombres adultos, tienen más defensa que los viejos (la esposa presta servicios de cama y trabajo doméstico; el hijo se hará un hombre y pedirá cuentas); pero

⁷¹ En nota remite a las obras de Freud Totem y tabú y Moisés y el monoteísmo

⁷² Ibid., I, pág. 346.

el viejo no hará más que declinar hacia la decrepitud y la muerte; no sirve para nada. Es un puro estorbo y lo único que se desea es poder tratarlo como un desecho.

CAPITULO II. EL METODO PROGRESIVO-REGRESIVO EN LA VIEILLESSE.

1. Aspectos generales del método en relación con *Le Deuxième Sexe*.

En el capítulo IV de la Segunda parte de este trabajo, hemos expuesto el anclaje teórico del método progresivo-regresivo utilizado por Beauvoir en *Le Deuxième Sexe* por primera vez. Si en el ensayo del que ahora nos ocupamos se propuso llevar a cabo una investigación similar, esta vez acerca de la vejez, cuando abordamos la cuestión del método nos encontramos con que el paralelismo es total. Por esta razón vamos a desarrollar nuestra exposición del método manteniendo tal paralelismo, lo cual nos facilitará también la comprensión de esta obra cuyo objeto reviste mayor complejidad.

Aquí, como en *Le Deuxième Sexe*, el objetivo último de Beauvoir es -para utilizar la expresión de Celia Amorós- esclarecer su propia experiencia a la luz de la de los demás, tratando de interpretar la de los demás desde la suya propia. Cuando habló de los motivos que le llevaron a escribir este libro, se refirió a los siguientes: el descubrimiento de que la vejez era un tema tabú o, al menos, desagradable, en nuestra sociedad occidental⁽¹⁾, la vivencia de la vejez y muerte de su madre pocos años antes y su propia experiencia:

"Si je me suis décidée c'est que j'éprouve le besoin de connaître dans sa généralité la condition qui est la mienne"⁽²⁾

El método en *La vieillesse* -lo mismo que en *Le Deuxième Sexe*-consistirá en llevar a cabo un análisis regresivo de la situación de hecho, esto es, de la facticidad que los viejos se ven obligados a ex-sistir, de las condiciones que definen la inserción de los viejos en lo real, para poder, en una segunda fase

¹ "Cela m'a irrité et j'ai pensé au contraire qu'il fallait en parler, puisque personne n'osait le faire". *Le Nouvel Observateur* n° 279, Marzo, 1970, pág. 48. Entrevista concedida a P. Lorient. y en la Introducción de V: "Voilà justement pourquoi j'écris ce livre: pour briser la conspiration du silence". Ibid., pág. 10.

² *Tout compte fait*, Paris, Gallimard, Folio, 1972. Pág. 183.

sin-tética y progresiva, mostrarnos cómo esta situación es vivida por las personas de edad.

Lo que se propone a través del método es -como en el ensayo anterior- encontrar las condiciones que han hecho posible este estado de cosas: la marginación de los ancianos en nuestra sociedad y el silencio sobre su condición. Y, otra vez, valiéndose del instrumental psicoanalítico y del existencial, explicar, partiendo de la reconstrucción de la facticidad de la situación descrita en la fase analítico-regresiva, los comportamientos reales de los viejos tal como aparecen relatados en sus Diarios, Memorias, correspondencia, y tal como los describen ellos mismos.

El objeto de la investigación es, también, aquí el hombre como universal singular. En este caso, el hombre en el modo de existir de viejo. Los ejemplos que recoge, las vivencias que trae como testimonio, se refieren igualmente a ese universal singular que es cada uno de ellos: este hombre o aquella mujer anciana que son, al mismo tiempo, alienados como "otros", marginados, hechos objeto de burla, tal como los ha hecho la sociedad en la que viven y como ellos se han hecho a partir de lo que los adultos han hecho de ellos.

Si el viejo es un ser humano, ¿por qué se le margina? ¿Por qué se le niega la plenitud de su condición humana? Dos elementos fundamentales configuran la situación de esta edad de la vida: el factor biológico, absolutamente insoslayable, y el factor cultural. Ambos son interdependientes. Si la vejez como destino biológico es una realidad transhistórica, tal destino es vivido de forma variable según el contexto social. Este determina no sólo el lugar y el rol que el viejo desempeña en la sociedad, sino que también incide en sus conductas y actitudes, las cuales, a su vez, están condicionadas por su estado físico. Todos estos factores deben tenerse en cuenta conjuntamente para comprender la vejez como situación humana: "Chacun réagit sur tous les autres et est affecté par eux; c'est dans le mouvement indéfini de cette circularité qu'il faut la saisir"³). Ahora bien, para comprender el peso de cada uno de ellos y su incidencia en la totalidad, hemos de seguir un método de investigación. Pero Beauvoir ni siquiera menciona la palabra método, ni, por supuesto, desarrolla una exposición teórica para justificarlo. Se limita a describir brevemente cómo, a partir del objeto

³ Ibid., Préambule, pag. 20.

que se propone estudiar, va a llevar a cabo la investigación. Se limita a anunciarnos el *cómo* de su procedimiento y deja de lado el *por qué*. Probablemente, por no considerarse una filósofa teórica, no lo creyó necesario. En cualquier caso, nunca -ni aquí, ni antes en *Le Deuxième Sexe*- se expresó sobre este extremo. Sus explicaciones sobre el método en *La vieillesse* están contenidas en el Preámbulo y se ciñen estrechamente al objeto concreto de investigación que allí propone.

La vejez, como toda situación humana -nos dice-, puede ser abordada desde el exterior -tal como se ofrece al que la ve desde fuera- y desde el interior -en tanto que el sujeto la asume al mismo tiempo que la supera-. Para el que lo ve desde fuera, el viejo es objeto de un saber; para sí mismo, tiene de su estado una experiencia vivida. En función de este doble enfoque, dispone Beauvoir su investigación, tal como lo declara a renglón seguido: "Dans la première partie de ce livre, j'adopterai le premier point de vue. J'examinerai ce que la biologie, l'anthropologie, l'histoire, la sociologie contemporaine nous enseignent sur la vieillesse. Dans la seconde, je m'efforcerai de décrire la manière dont l'homme âgé intériorise son rapport à son corps, au temps, à autrui"(⁴)

Con esto quedan trazadas las dos fases del método. La primera es la fase regresiva, a través de la cual abordará la vejez en los elementos objetivos que la constituyen: desde el punto de vista físico-orgánico es un estado de degradación, un declinar; desde el punto de vista antropológico, el viejo es "el otro"; desde el punto de vista sociológico, en la actualidad, es, asimismo, un ser diferente del adulto y marginado por él. Obtendremos así una faz externa de la vejez, que no es definitiva ni definitoria, que habrá de ser completada con la visión complementaria a la que llegaremos a través de la segunda fase, la fase progresiva y sintética, en la cual abordaremos esta edad de la vida desde el interior de la experiencia del sujeto, poniendo en juego todos los elementos del análisis regresivo en una síntesis progresiva que nos permita reconstruir, desde la intimidad de la experiencia del sujeto, la incidencia de los factores externos en la vivencia concreta y singular en que cristaliza el modo de existencia del viejo.

⁴ Ibid., Préambule, pág. 21.

Un modo de existencia complejo, que no lograremos definir ni al término del análisis regresivo, ni al final de la síntesis progresiva. Cuando hayamos concluido ambas fases, se nos habrá hecho manifiesto que la vejez tiene múltiples caras, irreductibles entre sí, que hay en ella una especial incidencia de los factores individuales propios de cada sujeto -salud, familia, historia personal- que hacen muy difícil generalizar. Pero, lo más determinante, según Beauvoir, es la división de la sociedad en clases, lo cual da lugar a dos niveles bien diferentes en el existir de los ancianos, que los distribuye en dos categorías heterogéneas -una muy vasta, la otra muy minoritaria-, por lo cual no es posible hoy hablar de la vejez en general.

La primera cuestión es determinar qué entendemos por envejecimiento. ¿Qué es envejecer? La noción de envejecimiento está estrechamente emparentada con la de cambio. La vida es un sistema inestable en el que, a cada momento, el equilibrio se pierde y se recupera. Lo que es sinónimo de muerte es la inercia; por eso no es cierto que desde que nacemos empecemos a morir, por el hecho de que se inicie el proceso de cambio. Lo que caracteriza el envejecimiento es un específico tipo de cambio; un cambio irreversible y desfavorable, un declinar. El gerontólogo norteamericano Lansing lo ha definido así, como un proceso de cambio desfavorable que aparece tras la madurez. Pero todavía Beauvoir se pregunta ¿qué sentido tiene el calificativo desfavorable? Porque, evidentemente, implica un juicio de valor; no hay progreso ni regresión más que en relación con un fin propuesto.

Desde el punto de vista biológico, muy pronto comienzan a producirse en el organismo cambios desfavorables: la amplitud del margen de acomodación se reduce a partir de los diez años; el límite de la altura de los sonidos audibles disminuye a partir de la adolescencia; cierta forma de memoria bruta se debilita a partir de los doce; la potencia sexual del hombre -según el informe Kinsey- decrece a partir de los dieciseis. Sin embargo, se trata de pérdidas limitadas, que no impiden el desarrollo infantil y juvenil. A partir de los veinte, y sobre todo de los treinta años, comienza una involución de los órganos. Pero no por ello hablamos de envejecimiento. ¿Por qué? Porque en el hombre ni siquiera el propio cuerpo es pura naturaleza, ya que las pérdidas, alteraciones y fallos pueden ser compensados por montajes, automatismos, por un saber práctico e intelectual. Solamente hablamos de envejecimiento cuando las deficiencias

empiezan a tener importancia y no se compensan; cuando el cuerpo se hace más frágil y más o menos impotente; es decir, cuando se puede afirmar que declina.

Ahora bien, si atendemos al individuo en su totalidad, la cuestión se hace más compleja. Declinamos después de haber alcanzado cierto apogeo. Pero, ¿dónde situamos el apogeo? Pese a su interdependencia, nuestra dimensión física y nuestra dimensión moral no evolucionan según un paralelismo riguroso. Un individuo puede haber sufrido considerables pérdidas desde el punto de vista moral antes de iniciar su degradación física y, por el contrario, puede ocurrir que su decadencia física se compense por importantes beneficios intelectuales. ¿Qué aspecto hemos de valorar más? Cada cual valorará aquello que para él sea más importante. El criterio para establecer una jerarquía entre las edades depende de las opciones que sobre estas cuestiones hacen los individuos y las sociedades; no hay ninguno universalmente aceptado.

Algunos, como Freud y Montherland, valoraron la infancia más que cualquier otra edad, y por razones diferentes. Montherland, porque la consideraba la edad del genio; Freud, porque veía en ella el momento en que alcanza su apogeo la capacidad intelectual y afectiva. Sin embargo, por lo general, la edad más valorada es la madurez, cuando el hombre ha adquirido conocimientos y experiencia y está en la cumbre de su capacidad; los científicos, filósofos y escritores suelen considerar esta edad como el "acmé" de la vida. Algunos de ellos consideran que la vejez es la edad privilegiada, porque aporta una experiencia, una sabiduría y una paz que no se alcanzan a otras edades. Según estos últimos, no habría declinamiento en la vida humana.

Todos estos datos y observaciones muestran que la vejez no es solamente un hecho biológico, sino también un hecho cultural; que este segundo aspecto determina su valoración, su comprensión e incluso, en la medida en que éstas posibilitan una situación favorable o desfavorable para el sujeto, incide en su vivencia.

Precisamente para mostrar que esto es así y que un conocimiento de lo que la vejez es ha de contribuir forzosamente a mejorar la situación de los viejos, es por lo que Beauvoir emprende este estudio, en el ánimo de que nuestra sociedad se interpele a sí misma, viéndose reflejada en el tratamiento que les da, y se

decida así a "cambiar la vida", expresión de Rimbaud que es equivalente a aquella otra de Marx: "Hay que cambiar el mundo". Beauvoir termina con esa propuesta su libro, convencida de que, sólo si la sociedad cambia, puede cambiar la suerte de la vejez.

2. El análisis regresivo en *La vieillesse*.

En la I parte del ensayo, titulada *Le point de vue de l'extériorité*, lleva a cabo Beauvoir el análisis regresivo de la condición del viejo, comenzando, como indicábamos, por una revisión de los datos que la biología aporta sobre esta edad de la vida.

Desde la antigüedad se buscó explicar las causas del declinamiento biológico. En los pueblos más antiguos, la medicina aparece asociada a la magia. En occidente, fué el griego Hipócrates -siglo V a. C.- el primero que hizo de la medicina una ciencia y un arte. Recogiendo la teoría pitagórica de los cuatro humores, concebía la enfermedad, y también la vejez, como una ruptura del equilibrio entre ellos. Fué el primero que comparó las etapas de la vida a las cuatro estaciones y la vejez al invierno. Hipócrates hizo observaciones muy precisas sobre los viejos y les aconsejó moderación en todos los terrenos, pero también mantenerse activos.

En el siglo II, Galeno hizo una síntesis general de la medicina antigua donde consideraba la vejez como un estado intermedio entre la salud y la enfermedad, pero aclaraba que no es exactamente un estado patológico, aunque las funciones fisiológicas del viejo se reduzcan y debiliten. Explica este fenómeno combinando la vieja teoría hipocrática con la aristotélica del calor interior. Según Aristóteles, hay en los organismos un calor interior que es condición de la vida y la senectud es una disminución del calor interior. Para Galeno, el calor interior se alimenta con los humores y se apaga cuando el cuerpo se deshidrata y los humores se evaporan. Siguiendo el principio *contrariis*, Galeno recomienda humedecer y calentar el cuerpo de los viejos mediante baños, ingestión de vino y actividad. Los consejos de Galeno sobre higiene se siguieron en Europa hasta el siglo XIX. De hecho, la medicina galénica perduró durante las edades Media y Moderna hasta bien entrado el XVIII,

en que surge una nueva tendencia, apoyada en el mecanicismo de La Mettrie. Sin embargo, todo quedaba en el terreno de la especulación.

No obstante, en el terreno experimental hubo avances notables con extensión de la práctica de la autopsia y el consiguiente progreso de anatomía. Desde la segunda mitad del XVIII, se publican varios libros que describen la involución senil de los órganos, que establecen correlaciones entre síntomas clínicos y observaciones realizadas a través de la autopsia. El americano Rush publicó un voluminoso estudio fisiológico y clínico basado en sus observaciones. Y el alemán Seiler, en 1799, una obra enteramente dedicada a la anatomía de los viejos; su estudio se basaba en autopsias y fué, hasta la mitad del XIX, un instrumento de trabajo inestimable para los profesionales. La geriatría comenzó a existir verdaderamente en la segunda mitad del XIX, aunque todavía no existiera el nombre. El hospital de la Salpêtrière en Francia - el mayor hospital de Europa de su tiempo - puede ser considerado como la primera institución geriátrica. Allí Charcot dió unas célebres conferencias sobre la vejez, que se publicaron en 1886. La medicina preventiva cedió el paso a la terapéutica, sobre todo porque la población de edad aumentaba y, con ello, los casos de enfermedades degenerativas que se desarrollan en la senilidad.

Así pues, al final del XIX, la investigación aumentó considerablemente. Todavía hubo científicos que intentaban explicar el proceso de la senescencia por una sola causa. Algunos sostuvieron que era debida a la involución de las glándulas sexuales, pero los experimentos no confirmaron esta hipótesis. A principios del XX, Metchnikoff dió una forma moderna a la idea de que la senilidad es el resultado de una autointoxicación. Por esta misma época, Cazal hizo de la arteriosclerosis⁵ el factor determinante del envejecimiento y expresó en una frase que hizo fortuna: "Tenemos la edad de nuestras arterias". La idea más extendida era que el envejecimiento se debe a una disminución del metabolismo.

El padre de la geriatría es el norteamericano Nascher, quien además de inventar el término -inspirado en el paralelismo con pediatría-, fué el primero en fundar una sociedad geriátrica en Nueva York, en 1912. Otra ciencia surgió

5

Que es la forma más común de arteriosclerosis o endurecimiento de las arterias producida por el depósito de materia lipóide en la túnica interior de la arteria.

después y emparentada con ella es la gerontología, que estudia, no la patología de la vejez, sino el proceso del envejecimiento.

A partir de 1930 es cuando comienza la investigación biológica sobre la vejez a título propio; hasta entonces habían sido investigaciones secundarias dependientes de otras más generales. Tal investigación fué impulsada por el aumento de la población de edad avanzada; en USA, por ejemplo, se dobló de 1900 a 1930 y volvió a doblarse de 1930 a 1950. La industrialización llevó a la concentración de gran número de ancianos en las ciudades, lo cual ocasionó graves problemas e incitó a buscar soluciones. Numerosos estudios se desarrollaron en el campo de la biología, la psicología y la sociología a partir de 1930. Fueron surgiendo ininterrumpidamente, salvo el paréntesis de la II guerra mundial, publicaciones sobre la vejez en todos los países, se fundaron sociedades de gerontología, centros de investigaciones geriátricas y asociaciones internacionales. Entre las publicaciones más importantes se cuentan las de la universidad de Chicago: tres tratados entre 1959 y 60 que son verdaderas *summas* sobre la vejez.

La gerontología se ha desarrollado en tres direcciones: biológica, psicológica y social, siempre según un enfoque positivista; de modo que no se plantea explicar por qué se produce la vejez, sino describir sintéticamente y con la mayor exactitud posible sus manifestaciones. La medicina moderna tampoco pretende ya buscar las causas del envejecimiento biológico; lo considera algo tan inherente al proceso de la vida como lo son el nacimiento, la reproducción o la muerte. Beauvoir recoge, como explicación sugerente, la del doctor Escoffier-Lambiotte, quien declara que el envejecimiento y la muerte sobrevienen cuando un programa determinado de crecimiento y de maduración ha llegado a su término⁶). Lo cual lleva a Beauvoir a comparar la vejez con lo que para Rilke es la muerte, "algo que todos llevamos dentro, como el fruto la semilla":

Hoy se piensa que la vejez es un proceso que afecta a todos los seres vivos, pues se sabe que también las células se modifican con el tiempo. Lo que caracteriza fisiológicamente la senescencia es lo que el doctor Destremm llama "una transformación peyorativa de los tejidos"; la masa de los tejidos

⁶ La observación de Escoffier-Lambiotte venía sugerida por los experimentos de Mac Cay con ratas, los cuales demostraron que las ratas cuyo crecimiento se ha retardado en edad temprana por una restricción calórica en la alimentación, viven mucho más tiempo que las ratas alimentadas normalmente.

metabólicamente activos disminuye, mientras que aumenta la de los tejidos metabólicamente inactivos. Se produce una disminución de la regeneración celular. Los principales órganos involucionan; se debilitan ciertas funciones que no dejan de declinar hasta la muerte. Se producen fenómenos químicos en el organismo: aumentan el sodio, el cloro y el calcio, y disminuyen el potasio, el magnesio y el fósforo. La apariencia del individuo se transforma de modo que refleja la edad con pocos años de error; los cabellos encanecen, la piel se arruga, los dientes caen; el esqueleto se modifica; el funcionamiento del corazón se altera; el sistema circulatorio también se modifica y suele aparecer la arteriosclerosis cuyo origen no es bien conocido; las venas pierden elasticidad; la fuerza muscular disminuye; los nervios motores van más lentos; los órganos de los sentidos se atenúan o disminuyen en calidad; involucionan las glándulas endocrinas y los órganos sexuales, lo cual repercute en la vida sexual; en la mujer, se pierde la capacidad de reproducción.

La involución orgánica del hombre de edad le hace más sensible a la fatiga; su capacidad de esfuerzo físico es muy limitada. El organismo resiste mejor a las infecciones que los jóvenes pero se defiende peor de las agresiones del mundo exterior -por ejemplo, como peatón en la gran ciudad, o como usuario de los transportes públicos-. Algunos médicos, como la rumana Dra. Asland, han llegado a equiparar la vejez con la enfermedad. Beauvoir estima que esto es una confusión, porque la enfermedad es un accidente, mientras que la vejez es la ley misma de la vida. Acepta, sí, una relación de reciprocidad entre vejez y enfermedad: se refuerzan mutuamente.

Las enfermedades crónicas son frecuentes en los viejos, en especial el reumatismo y las "molestias mal definidas". Por otra parte, las enfermedades orgánicas están estrechamente relacionadas con los factores psicológicos, pues la vejez es el reino de lo psicosomático; hasta el punto de que, en muchos casos, es imposible disociar la serie de las causas orgánicas de la serie de las causas psíquicas. Por ejemplo, los accidentes, tan frecuentes entre las gentes de edad, son resultado de ciertas conductas que ponen en juego facultades intelectuales -como la atención, la percepción- y actitudes afectivas -como indiferencia, abandono, mala voluntad-. Pero también son debidos, en gran parte, a trastornos de la orientación, vértigos, rigidez muscular, fragilidad del esqueleto. Según una encuesta del "National Health Survey", entre los 45 y los 55 años hay una

media de 52 accidentes por 100.000 personas; después de los 75 años, la media se eleva a 338.

Todas las observaciones coinciden en poner de relieve que existen notables diferencias entre personas mayores de la misma edad. Es decir, que la edad cronológica y la edad biológica en muchos casos no coinciden. Como declara Howell, gerontólogo nortamericano, "la edad no es una pendiente por la que todos se deslicen con la misma velocidad, sino un tramo de escaleras irregulares por las que algunos ruedan más deprisa que otros". El declinamiento es acelerado o retardado por diversos factores: salud, herencia, entorno, emociones, hábitos, nivel de vida; y toma diversas formas según se degraden antes unas u otras funciones. En otro tiempo, la involución física solía ir muy por delante de la involución intelectual. Montesquieu se quejaba de que cuando el espíritu había llegado a la madurez el cuerpo comenzara a debilitarse. Pero hoy, el progreso de la medicina ha cambiado la situación; el cuerpo se mantiene mejor durante más tiempo. Mientras la mente conserva el equilibrio y vigor, se logra mantener al sujeto en buena salud; con todo, si hay una degradación física grave, las facultades intelectuales se ven afectadas.

Destaca Beauvoir que el método de los gerontólogos para estudiar la psicología del anciano es el mismo que utilizan para estudiar su organismo: observar el exterior. Utilizan la psicometría como base de sus investigaciones, "une discipline qui me paraît des plus contestables"⁷, dice, porque comienza por obtener información sobre los sujetos en la situación artificial del test; y los resultados que obtiene son abstracciones, algo muy diferente de la realidad viva, porque las reacciones intelectuales de una persona dependen del conjunto de su situación. Es de sobra conocido, por ejemplo, que los conflictos familiares pueden volver aparentemente idiota -en el sentido técnico del término- a un niño que, hasta el momento, era precoz. Y lo mismo sucede con los viejos. Ella estudiará la psicología del anciano de un modo muy distinto: en una perspectiva totalizadora, esto es, relacionándola con el contexto biológico, existencial y social, según el principio de circularidad que más arriba enunciaba.

De todos modos, Beauvoir es poco rigurosa cuando habla del método. Que la ciencia estudie al viejo "en exterioridad" no es una crítica suficiente para

⁷ Ibid., I, pag. 54.

desautorizarla -ella misma nos ha anunciado en el Preámbulo que va a usar "el punto de vista de la exterioridad" en una fase del método-; que lo estudie en abstracto, ya es una objeción más seria, que se dirige contra el positivismo de las ciencias humanas. Y esto es lo que verdaderamente creemos que quiere decir: que la ciencia no totaliza, que se queda en el dato bruto y atomizado⁸). Pero, como siempre, estas observaciones teóricas son puntualizaciones rápidas, hechas a vuela pluma. Lo suyo no es construir teorías sino aplicarlas y, en todo caso, aportar elementos teóricos al hilo de su aplicación al estudio de los problemas.

En cualquier caso, en lo que se refiere a la biología, Beauvoir recoge analíticamente los resultados de la ciencia, los cuales, encuadrados en su propio marco teórico, resultan fecundos para desvelar algunas verdades sobre la vejez. Por ejemplo, los tests nos muestran que la memoria inmediata no es alterada con la edad, pero sí lo es la memoria que requiere la formación de nuevas asociaciones; que decrece, sin embargo, menos entre los intelectuales que entre quienes han tenido actividades manuales y menos entre los obreros cualificados que entre los no cualificados. La rapidez de las operaciones mentales decrece a partir de los 60; por tanto, también la capacidad de aprendizaje. Y lo más importante: cuanto más elevado es el nivel intelectual del sujeto, más lentamente y menos decrecen sus facultades. Sin embargo, la debilidad orgánica influye en el psiquismo, de manera que las enfermedades mentales son más frecuentes en la vejez que en la juventud.

Nadie que viva mucho tiempo se libra de la vejez, porque es un fenómeno inevitable e irreversible. Lo que se denomina "una buena vejez" indica que el hombre o la mujer de edad a quienes nos referimos con esta expresión han logrado un equilibrio físico y psíquico, no que su organismo, o su capacidad de adaptación psicomotriz, o su memoria sean las de una persona joven.

Se cree que uno de los factores que influyen en la longevidad es la herencia; se sabe "con seguridad" -dice Beauvoir- que otro es el sexo: la mujer vive más que el hombre⁹) y en todas las especies animales las hembras viven

⁸ Esto es, nos remite a la polémica explicación-comprensión, queriendo indicar -pensamos- que un hecho humano como la vejez no se puede encerrar en los estrechos parámetros del positivismo, que parece ser una tendencia irresistible de las ciencias humanas en general.

⁹ Este dato está poniéndose en tela de juicio en los últimos años. Parece que las mujeres que tienen una vida laboral activa y con stress, como los hombres, también viven menos; lo cual daría la razón a la hipótesis de Ecoffier-Lanhiotte que mencionábamos supra.

más. A continuación vienen las condiciones de crecimiento, alimentación, el entorno y las económicas. Estas últimas son muy importantes, pues se ha comprobado que la salud depende del nivel de vida. Además nos muestran los límites de la gerontología como ciencia que establece biológicamente la senescencia del individuo.

Ahora bien, con ser este dato tan importante, no es, sin embargo, suficiente. Porque no podemos aislarlo de las superestructuras sociales, políticas e ideológicas. En efecto, considerado aisladamente, el nivel de vida es una abstracción; depende de la sociedad en la que nos situemos.

"Pour comprendre la réalité et la signification de la vieillesse il est donc indispensable d'examiner quelle place est assignée aux vieillards, quelle représentation on se fait d'eux, en différents temps, en différents lieux".⁽¹⁰⁾

De modo que el análisis de los datos de la biología remite nuestro análisis regresivo a otro terreno, al terreno de lo social. Examinando el lugar que las diferentes sociedades han asignado a los viejos, podremos vislumbrar una respuesta a esta pregunta esencial:

"qu'y a-t-il d'inéluctable dans la condition de vieillard? dans quelle mesure la société en est-elle responsable?".⁽¹¹⁾

El análisis continúa, pues; con una revisión de los datos que la antropología nos ofrece sobre el tratamiento de los ancianos en las sociedades primitivas. El capítulo II, titulado *Les données de l'ethnologie*, comienza con un argumento en zig-zag típicamente beauvoiriano, que sirve para pasar de la vejez como naturaleza, que acaba de analizar, a la vejez como cultura -que tiene, sin embargo sus raíces en la naturaleza-. Se inicia asentando la afirmación de que no hay colectividad humana -por muy primitiva y rudimentaria que sea- que no posea cierta cultura y, por lo tanto, no podríamos nunca hablar de una vejez "natural" entre los humanos. Luego señala un rasgo que se observa en la conducta

¹⁰ Ibid., I, pag. 61.

¹¹ Ibid., I, pag. 61.

de los grupos animales y es común con los humanos: el respeto por los miembros de edad. Y lo ilustra con dos ejemplos: los pájaros chovas y los chimpancés. Seguidamente describe cómo es la vejez en la comunidad animal que nos es más próxima en la escala zoológica: los antropoides. En las hordas antropoides, el poder es detentado por un macho de edad -o un grupo de ellos- que es quien escoge las hembras y domina a los jóvenes. Cuando los jóvenes van creciendo en edad y en fuerza, se rebelan contra él; aprovechando un momento en que muestra debilidad -generalmente en una lucha contra otro animal-, el macho mayor del grupo de jóvenes se lanza contra él y lo mata o lo hiere de muerte. Si no muere, el desenlace es igual; sabiendo que está vencido, se aleja del grupo y acaba muriendo en solitario. Sin embargo, a las hembras viejas, que no tienen ningún poder, se las conserva como miembros de la horda hasta que fallecen de muerte natural.

Estos dos rasgos, el del respeto por la experiencia y el saber que confiere la edad y el de la rebelión contra el poder que detenta el individuo de edad, los encontramos también en las comunidades humanas, sólo que entre los humanos lo que determina el poder es el factor económico; el hombre viejo en las comunidades humanas no se define por la incapacidad de luchar, sino por la incapacidad de producir.⁽¹²⁾ Y explica que, mientras para el antropoide, acaparador de hembras, la vejez es un mal absoluto porque le abandona al arbitrio de sus congéneres y le debilita ante las agresiones exteriores, en las comunidades humanas, la vejez como calamidad natural está integrada en una civilización que siempre tiene el carácter de una anti-*physis* y, por tanto, puede modificar profundamente el sentido de la naturaleza:

"Ainsi dans certaines sociétés, voit-on les vieillards accaparer les femmes, à un moment où ils ont perdu leur force physique, grâce à un prestige qui les défend contre la violence".⁽¹³⁾

Sin embargo, contra-argumenta, el hecho biológico de la vejez no llega a borrarse nunca por la acción del contexto social. La vejez es, para cada

¹² Venos aquí elementos de interés para plantear un aspecto de la vejez, el de la marginación del grupo de edad avanzada por el grupo de edad madura, como una consecuencia de la lucha por el poder. Pero Beauvoir no entra en esta cuestión. Lo que le interesa plantear es la incidencia del factor cultura en la configuración de la condición del hombre viejo.

¹³ Ibid., I, pág. 65.

individuo, una degradación temida y temible. Y la reacción espontánea ante ella, persistente entre los humanos aunque las morales la repriman, es de repulsión. Esta es la dialéctica de la vejez en la cultura y la contradicción que veremos surgir a lo largo del ensayo, en diferentes niveles.

En muchas sociedades primitivas antiguas de las que da cuenta Frazer⁽¹⁴⁾, donde se veneraba a los jefes como encarnaciones de la divinidad, se pensaba que, si éstos se debilitaban con la edad, no podían ya proteger a la comunidad y había que matarlos para propiciar que la divinidad se encarnase en personas más jóvenes. Es lo que ocurría con el sacerdote de Nemi en Italia, con el rey de Calicut, en la costa malabar y entre los antiguos Silluks del Nilo blanco.

Beauvoir explica la existencia de estas creencias en función de la percepción del tiempo en las sociedades primitivas como algo que acarrea desgaste y decadencia, convicción que se manifiesta en los mitos de todas las sociedades repetitivas, como los mitos babilónicos del diluvio, otra versión de los cuales se encuentra en la Biblia y hoy entre pueblos que habitan las costas del Pacífico. Y también en ritos simbólicos, a través de los cuales se pretende conservar intacto el pasado y remodelar el presente sobre él, como las ceremonias descritas por Frazer en las que las colectividades fingían ahuyentar de su seno la vejez, tales como el "aserramiento de la vieja" que se hacía en España, Italia y Francia el 4º domingo de Cuaresma. Así, vemos en el plano mítico cómo las sociedades repetitivas temen el desgaste de la naturaleza y de las instituciones y cómo se defienden de ello: reanimando ritual y periódicamente un pasado que veneran y sobre el cual modelan el presente.

Pero ¿qué sucede en las sociedades primitivas más modernas, las que han sido objeto de observación antropológica? A partir del material existente en 1968 en el Laboratorio de Antropología Social del Colegio de Francia, fundamentalmente los *Human relation area files*, Beauvoir hace un análisis de ellas, recorriéndolas en tres niveles, según el grado de desarrollo de la técnica, la magia y la religión.

Entre las comunidades más primitivas de la escala antes mencionada, se practica la marginación más radical o el abandono de los ancianos: en la Yakoute¹⁵) del Nordeste de Siberia, los Ainu de Japón (antes de ser influenciados por la civilización japonesa), los Siriono de la selva boliviana, los Fang de Gabón, los Thonga -bantúes- de Africa del Sur. Otras comunidades, como los Koryak de Siberia del Norte y los Chukchee de la costa, también de Siberia -semi-nómadas unos y otros-, los matan cuando ya no pueden seguir el ritmo de vida del grupo. Entre los Hopi, los Creek y Crow, los Bosquimanos de Africa del Sur y los Esquimales, cuando el individuo es muy viejo, se le abandona en una choza con algo de comida o en un banco de hielo o en un igloo. Generalmente, estas sociedades respetan a los viejos mientras son útiles y su experiencia sirve a la comunidad; pero, cuando pierden sus facultades, se deshacen de ellos. Por lo general esta práctica está en relación con la pobreza de los grupos y la falta de recursos para mantener a todos los miembros de la comunidad; pero no siempre es así. Hay algunas excepciones, como los Chukchee (del interior de Siberia del Norte), que son sumamente pobres, donde los viejos tienen un importante rol en las prestaciones matrimoniales y en la transmisión de tierras y rebaños entre hijos y yernos; allí se respeta su autoridad y, si cometen errores, siempre se les disculpa diciendo: "Bueno, es un viejo".

¿Hasta qué punto, en estas sociedades, aceptan los viejos la muerte que sus costumbres y creencias establecen? Los etnólogos suelen suponer que se resignan fácilmente. Beauvoir piensa que es difícil saberlo. Sobre esta cuestión los documentos son extraordinariamente escasos: sólo ha podido encontrar dos. El primero es la novela japonesa *Narayama*¹⁶), cuyo autor Fukazawa, inspirándose en hechos reales, relata la historia de dos homicidios de ancianos. En algunos lugares de Japón y hasta fechas recientes -recordemos que Beauvoir escribe en 1968-69-, los pueblos eran tan pobres que se veían obligados a sacrificar a los viejos para que el resto de la comunidad pudiese sobrevivir: se les llevaba a las llamadas "montañas de la muerte" y allí se les abandonaba. La novela cuenta la historia de O'Rin, una mujer de casi 70 años que, pese a que no ha perdido el vigor ni la fuerza de trabajo, fiel a las tradiciones de su comunidad, decide que ha llegado su hora en el momento en que su familia ya no la necesita porque

¹⁵ Los nombres de las sociedades primitivas se mencionan en su grafía francesa, tal como lo hace Beauvoir.

¹⁶ Posteriormente a la publicación de *La vieillesse*, se ha hecho una película sobre esta novela titulada *La leyenda de Narayama*.

hay otra mujer más joven que puede ocuparse de las labores domésticas. Cuando comunica su decisión a la familia, su hijo y nuera rompen en lágrimas. Pero ya todo está preparado. La fiesta de los Muertos -ceremonia que precede a la partida de los que "deben ir a la montaña" y única fiesta del año para la comunidad- tiene lugar. O'Rin espera que nieve en la montaña, pues es presagio de que será bien acogida en el más allá. Al alba, se instala sobre una tabla que su hijo Tappei carga sobre la espalda. Siguiendo la costumbre, abandonan el pueblo a escondidas y no se dicen una palabra. Suben a la montaña y cuando se aproximan a la cima se ven al pie de las rocas cadáveres y esqueletos. Rondan los cuervos. El hijo deposita en el suelo a la vieja. Ella extiende al pie de una roca la esterilla que ha llevado, coloca encima una bola de arroz y se sienta, sin pronunciar palabra, haciendo gestos a su hijo para que se aleje. Tappei se marcha llorando. Mientras desciende la montaña, comienza a caer la nieve y vuelve sobre sus pasos para avisar a su madre; ya está ella envuelta en copos y recitando una plegaria. "Está nevando, la suerte te acompaña", le grita. Ella le hace de nuevo señales de que se aleje; y él se va. Ama tiernamente a su madre; pero el amor filial se enmarca en las normas que la sociedad le prescribe y, ya que la necesidad impone esta costumbre, muestra que es un buen hijo llevando a O'Rin a la montaña.

En contraste con esta muerte, conforme con la tradición y bendecida por los dioses, la novela cuenta la del viejo Matayana, que ha superado los 70 pero no prepara su partida a la montaña. Su hijo quiere deshacerse de él y lo ata con una cuerda el día de la fiesta de Narayama; Matayan corta la cuerda con los dientes, rompiendo así la "relación" con su hijo, con la comunidad y con los dioses. Y huye. Pero su hijo lo atrapa. Al día siguiente, cuando Tappei baja, ve al borde de un precipicio al viejo atado de la cabeza a los pies, al que su propio hijo ha arrojado al abismo como un saco y a cuyo alrededor revolotean los cuervos. Esta es una muerte ignominiosa. El hijo ha obrado como un criminal; pero el padre ha merecido tal muerte al pretender eludir la costumbre querida por los dioses. Beauvoir concluye:

"On voudrait savoir s'il est fréquent ou non pour les vieillards sacrifiés de réagir à la manière de Matayan, c'est-à-dire par la peur et la revolte. Si Fukazawa lui accorde dans son roman une place si importante, c'est que son attitude devait être non pas exceptionnelle mais

représentative. Peut-être était-ce l'édifiante soumission d'O'Rin qui constituait une exception".⁽¹⁷⁾

El otro documento encontrado por Beauvoir es la epopeya de los Narte, creada por los Ossete, quienes los creían sus antepasados míticos, y que la tradición oral transmitió a los Tcherkesse. Esta epopeya prueba que los viejos muchas veces maldecían y temían su desgraciada muerte; algunos pasajes describen su angustia ante la ejecución. Según la epopeya de los Narte, éstos estaban distribuidos en tres familias, que se instalaban en tres tramos, de la cima al pie de una montaña. Los de arriba eran guerreros; los de abajo "ricos"; y en el centro estaban los Alaegatae, caracterizados por su inteligencia y detentores de las más altas dignidades. Todos los Narte se reunían en su terreno cuando habían de llevar a cabo deliberaciones de interés público y para los banquetes, que eran de carácter religioso. En el curso de la fiesta, los viejos de las tres familias designados por la "asamblea del homicidio de los viejos" eran destinados a la muerte. Se les envenenaba o se les mataba arrojándolos desde lo alto de una montaña metidos en un saco. Los Ossetes de hoy, que respetan a los viejos, han modificado algunos episodios de la epopeya y presentan estos homicidios como complots criminales y no como la aplicación de una costumbre ancestral; además, en su versión de la epopeya, durante la fiesta llega un joven héroe que salva al viejo.

Hasta aquí, las sociedades examinadas han sido las más primitivas: poseen unas técnicas muy rudimentarias y la religión y la magia apenas existen en ellas.

Cuando la vida económica requiere un saber más amplio, cuando la lucha contra la naturaleza es menos dura y permite tomar cierta distancia, la magia y la religión se desarrollan y el rol del viejo se hace más complejo; éste puede detentar gran poder. Un caso típico de estas sociedades de segundo grado son los Aranda, de Australia, que antes de la llegada de los misioneros habían desarrollado una verdadera gerontocracia. Son cazadores-recolectores que poseen técnicas de caza, una religión totémica y practican magia ritual. Los miembros más respetados de la comunidad son los "hombres de cabellos grises". Los de edad más avanzada, llamados "los casi-muertos", son bien alimentados, cuidados y respetados, pero ya no tienen influencia. Sin embargo, los primeros juegan un

rol de primera categoría porque su experiencia es necesaria para la prosperidad del grupo. Ellos son los que saben lo que es comestible y lo que no lo es; cómo descubrir dónde hay agua; cómo preparar ciertos alimentos neutralizando su nocividad. Si, además, conocen las tradiciones sagradas -cantos, mitos, ceremonias, costumbres tribales-, su autoridad es inmensa. Además, se piensa que el saber implica poderes mágicos y que ambas cosas aumentan con la edad; que el que está, por su edad, más cerca del más allá es el mejor mediador entre este mundo y el otro. De modo que su condición excepcional les designa para desempeñar un papel religioso: sólo ellos tienen derecho a tocar las piedras sagradas que simbolizan a los antepasados míticos y a los tótemes. Lo que se le prohíbe al hombre normal, a ellos les es permitido. Son también los que instruyen a las generaciones jóvenes en los ritos de paso. Los jóvenes les están sometidos y, en algunas tribus, incluso dan su sangre para fortalecerlos. Los más ricos de ellos son los jefes de la comunidad y cuando sus facultades declinan, se les conserva su poder nominal y se busca un suplente más joven. Entre los Aranda, los tres pilares de poder sobre los que se asientan las sociedades primitivas -técnica, magia y religión- están íntimamente ligados y se combinan armoniosamente.

Analiza Beauvoir otros nueve tipos de sociedades dentro de este grupo: en todas ellas, como rasgo general, se respeta a los viejos por su experiencia. Se les atribuye un carácter sagrado que, cuando es predominantemente mágico, incluye un temor por sus poderes o por su "fantasma". Este temor puede llegar al punto de que, cuando se hacen muy viejos, se les mate por miedo a que, de lo contrario, degeneren en "fantasmas malos" que perjudiquen a la comunidad, como es el caso entre los indios del Gran Chaco, que los matan de un flechazo en el corazón. Pero es la única sociedad de este grupo en la que se practica el homicidio de los ancianos.

Un tercer grupo lo constituyen sociedades bastante avanzadas, que no creen ya en la magia y conceden poca importancia a la tradición oral. Allí los viejos juegan un papel menos importante.

Se detiene Beauvoir en dos de ellas, donde los viejos son respetados en función de alguna cualidad y marginados si no la tienen. Entre los Lepcha del Himalaya, que son lamaístas y conocen la escritura, se respeta a los viejos por

su fuerza de trabajo o por su descendencia. Pero si ya no pueden trabajar y no tienen hijos, se convierten en un desecho; en el mejor de los casos se les trata con cortesía, pero se les mira como una calamidad.

La otra sociedad es la Thaï, budistas de la región de Yunan, en China, a quienes toma Beauvoir como ejemplo de discriminación de los viejos en función de la riqueza. Conciben los Thaï la vida dividida en cuatro períodos; el paso de uno a otro se celebra con una ceremonia religiosa, el Paï. Para alcanzar el cuarto grado, hay que celebrar el Gran Paï, ceremonia enormemente costosa que se acompaña de cánticos, danzas, juegos, procesiones, sacrificios y que dura al menos tres días. Sólo los ricos pueden pagarla y, cuantas más veces, más aumenta su prestigio; los hay que se arruinan, pero no por ello pierden el respeto de la comunidad. El prestigio que confiere el Gran Paï es solamente social, no político, ni económico.

Hay, sin embargo, otras sociedades -dentro de este grupo- prósperas y equilibradas donde la vejez no es ni una decadencia, ni una fuente de prestigio. Es lo que se puede comprobar a través del análisis de tres comunidades muy diferentes: los Cuna del Panamá, los Incas de Perú y los balineses de Bali (Indonesia).

Entre los Cuna, la edad no confiere un valor especial a las personas, a menos que vaya acompañada de inteligencia y experiencia. Se obedece al jefe de familia, generalmente mayor, si conserva sus capacidades. Del jefe del pueblo, que preside las asambleas, se exige que sea instruido; la edad no cuenta sino hasta cierto punto. En conjunto, las gentes de edad tienen la misma condición que los jóvenes y no plantean especiales problemas.

La sociedad inca se caracterizaba, entre otros rasgos, por la plena ocupación de su población a partir de los cinco años de edad. Cuando llegaban a viejos, seguían trabajando: las mujeres en el tejido del vestido y al servicio de las mujeres ricas; los hombres, en la fabricación de alfombras y cuerdas. Cuando ya no podían trabajar, si eran pobres, se les ayudaba con limosnas. En general, los hombres de edad eran obedecidos y respetados y tenían derecho a azotar a niños y jóvenes si no les obedecían.

Entre los balineses, que son un pueblo próspero, los viejos son respetados. Conservan, hasta muy mayores, buena salud. Las mujeres siguen activas mientras tienen movilidad; los hombres dirigen la asociación del pueblo, son médicos, narradores de historias, maestros de poesía o de arte. Unas y otros desempeñan roles importantes en la comunidad y cada vez menos diferenciados, a medida que avanzan en edad. Se les pide consejo sobre todo tipo de cosas. Cuando ya no pueden hacer nada, se les cuida y respeta, e incluso se les mantiene en su puesto con un ayudante, por ejemplo, a los que son sacerdotes en un templo.

Después de este recorrido, vemos que no se pueden hacer generalizaciones simplificadoras sobre la condición de los viejos en las sociedades primitivas. Las conclusiones que saca Beauvoir son las siguientes:

1. El viejo tiene mayores posibilidades de subsistencia en las sociedades ricas que en las pobres; mayores en las sedentarias que en las nómadas. Sin embargo, la situación económica no es absolutamente determinante; en general, se trata de una opción que hace la sociedad y que puede estar influida por múltiples circunstancias. Hemos visto cómo los Chukchee del interior, pese a lo rudo de su existencia, se arreglaban para llevar a los viejos en los desplazamientos, mientras que otras sociedades agrícolas menos miserables dejaban, con indiferencia, morir de hambre a sus viejos.
2. La magia y la religión no son factores que intervengan a favor de los viejos. La magia no es "un conocimiento de las cosas", sino un conjunto de recetas groseras detentadas por los chamanes. Los chamanes, de viejos, son respetados pero la vejez no confiere poderes mágicos. En otros casos, existe la religión, pero ésta ratifica y sacraliza la costumbre impuesta por la necesidad. La comunidad insta los usos necesarios para la supervivencia y, al mismo tiempo, los justifica ideológicamente. Por ejemplo, O'Rin, en Narayama, piensa que obedece a la voluntad de los dioses.
3. La opción más frecuente en las comunidades pobres, nómadas o agrícolas, es sacrificar a los viejos. Mientras que, si se trata de sociedades con cierta seguridad económica, se puede suponer *a priori* que mantienen a sus viejos porque es también, para los adultos, una manera de asegurarse el futuro. Se constituye como un círculo vicioso que juega en sentido

favorable a ellos. Al haber más medios económicos, se trata mejor a los niños; ellos tratarán mejor a sus padres. Una alimentación mejor, una higiene más conveniente, ayudan al individuo a no tener una decrepitud precoz. La cultura se desarrolla y, gracias a ella, la gente de edad puede adquirir gran influencia. La magia es, entonces, un sistema de pensamiento que se acerca a la ciencia. En estas sociedades, el conjunto de servicios que prestan los viejos a la comunidad, gracias a su conocimiento de las tradiciones, les proporciona, además de respeto, prosperidad material, porque se les recompensa con regalos. Pero esto no ocurre más que en grupos lo suficientemente prósperos como para poseer una cultura desarrollada, y entre sujetos que tienen un gran prestigio. En estos casos, el temor que puede inspirar su poder no suscita la reacción de terminar con él, por miedo a su "fantasma", sino la de tratarlo con deferencia, incluso hasta cuando llega a la impotencia total.

4. En sociedades todavía más avanzadas, la influencia de los viejos disminuye. Inspiran menos miedo. Su prestigio reposa sobre su aportación cultural positiva. Pero en las comunidades donde la técnica se disocia de la magia, tienen menos precio. Y menos aún en las sociedades que conocen la escritura.

5. La vejez no tiene el mismo sentido ni las mismas consecuencias para los hombres y para las mujeres. Ellas tienen mayores ventajas: cuando acaba su capacidad reproductora, se liberan de muchos tabúes. Su experiencia se valora. Aunque, en general, su estatus permanece inferior al de los hombres.

6. El viejo en las sociedades primitivas es verdaderamente "el otro", con la ambivalencia que conlleva este término.

7. En suma, la condición del viejo depende del contexto social. Sufre un destino biológico que acarrea fatalmente consecuencias económicas; pero su estatuto del viejo depende de los fines perseguidos por la colectividad: si un grupo busca solamente la subsistencia al día, convertirse en boca inútil es declinar; pero si el grupo, místicamente ligado a los antepasados, cree en una supervivencia espiritual, entonces la encarna en el viejo, que pertenece a la vez al pasado y al más allá. Y lo respeta y venera.

8. Lo que define el sentido y el valor de la vejez es el sentido que los hombres otorgan a la existencia, es decir, su sistema global de valores.

Y, a la inversa, una sociedad refleja su sistema de valores en la manera en que se comporta con sus viejos.

Por esta última razón, se impone un análisis regresivo de la condición de la vejez en las sociedades históricas; veremos entonces hasta qué punto diferentes formas de organización y de vida social inciden en la situación del anciano.

En este terreno nos encontramos con la dificultad de que, en los documentos de que disponemos, rara vez se hace alusión a los viejos; se les asimila al conjunto de los adultos. Solamente se perfila cierta imagen de la vejez a través de la literatura, la mitología y la iconografía, variables según tiempos y lugares. Pero, ¿qué relación tiene con la realidad? Es una imagen, dice Beauvoir, incierta, borrosa, contradictoria. Lo primero que hay que hacer notar es que el término vejez tiene dos sentidos diferentes: a) Para moralistas y legisladores es una categoría social, más o menos valorada según las circunstancias. b) Para los poetas, es el destino propio de cada individuo.

Y la segunda observación a tener en cuenta -ésta hecha desde un punto de vista marxista, que Beauvoir hace suyo- es que tanto los moralistas como los poetas pertenecen a las clases privilegiadas, lo cual resta a su palabra gran parte del valor que pudiera tener: dicen una verdad incompleta y, además, con frecuencia mienten; sobre todo los legisladores que, como ideólogos, se forjan concepciones de la vejez acordes con sus intereses de clase. Los poetas, sin embargo, son más espontáneos y, por eso, más sinceros.

Todavía una tercera consideración: es imposible hacer una historia de la vejez -no es eso lo que ella hará, sino un análisis, desde el punto de vista de la historia, de la condición del viejo en las sociedades históricas-. No es posible hacerla porque, en rigor, la historia implica una circularidad, según la cual, la causa que ha producido determinado efecto es, a su vez, modificada por éste: de modo que la unidad diacrónica que se desarrolla mediante este encadenamiento tiene un cierto sentido. Todavía se puede hablar de una historia de la mujer, aunque nunca haya sido sujeto, porque al menos ha sido pretexto y detonante de ciertos conflictos sociales como símbolo y como lugar- de modo que su condición ha evolucionado según una línea caprichosa pero significativa-.

Sin embargo, el viejo, como categoría social, nunca ha intervenido en el curso del mundo¹⁸). Mientras es eficaz, está integrado en la colectividad, y cuando pierde sus capacidades, aparece como *otro*. Se convierte, de un modo mucho más radical que la mujer, en puro objeto. El problema del viejo -como el de las mujeres, como el de los negros- no es un problema que esté en sus manos; es un problema de adultos activos. Los viejos no tienen arma ninguna con la que combatirlo. Y si el problema de la vejez es un problema de poder, no se plantea más que en el interior de las clases dominantes¹⁹). Hasta el siglo XIX no se hace mención alguna a los "viejos pobres"; como eran tan pocos los pobres que llegaban a viejos, no eran representativos, la historia y la literatura los silencian.

Otra observación todavía: el problema de la vejez es un problema masculino, ya lo hemos visto en el capítulo anterior. Si, como experiencia personal, la vejez concierne por igual a hombres y mujeres, e incluso más a las mujeres porque viven más tiempo, sin embargo, cuando se la considera como objeto de especulación, se atiende esencialmente a la consideración de los varones. En primer término, porque son ellos los que se expresan en los códigos, las leyendas y los libros; pero, sobre todo, porque la querella del poder no afecta más que al sexo fuerte. Las sociedades históricas están dominadas por los hombres; en la vida pública el estatuto de las mujeres es de eternas menores de edad. Sin embargo, los varones forman clases de edad: el joven se hace un adulto, un ciudadano, y el adulto se hace un viejo. Las fronteras naturales son imprecisas, pero la sociedad se encarga de fijar los límites: mayoría de edad para ejercer el voto, para iniciar una actividad laboral o para finalizarla. Pasar de una edad a otra puede suponer una promoción o un descenso.

Etnología y biología muestran que las aportaciones positivas de los viejos a la colectividad son su memoria y su experiencia. Se puede, por tanto, suponer que, en las sociedades repetitivas y fuertemente organizadas, los adultos se apoyen en ellos. Sin embargo, en sociedades divididas y en épocas de cambio y de confusión, la juventud tomará las riendas. El esquema se confirma al examinar

¹⁸ Con estas observaciones se sitúa Beauvoir en la línea de la actual historiografía francesa de la Escuela de los Annales que centra su interés en las conductas cotidianas, en las "mentalidades-mentalidades", cuyos principales representantes son Duby, Ariès, Perrot, etc.

¹⁹ Beauvoir no plantea el problema del poder en otros términos que los generales político-económicos. Pensamos que habría en la cuestión vejez-poder más posibilidades de exploración en el marco de una perspectiva foucaultiana que fuera complementaria de la que Beauvoir adopta.

la condición de los viejos a través del tiempo. El análisis de Beauvoir se ceñirá a las sociedades occidentales, con algunas referencias a la china.

En ningún país fué la civilización durante tantos siglos tan estática como en China, ni tan fuertemente jerarquizada. Era una civilización hidráulica, que exigía un poder centralizado y autoritario, donde, dadas las condiciones geográficas y económicas, la meta de la población era, más que evolucionar, sobrevivir. La administración, compuesta por letrados, cuya cualificación y responsabilidades aumentaban con los años y en cuya cima se encontraban automáticamente los más antiguos, se limitaba a conservar lo que siempre había sido. La familia era un reflejo fiel de la jerarquía general de la sociedad. Todos debían obediencia al hombre de más edad: la mujer debía obediencia al marido y éste tenía derecho de vida y muerte sobre los hijos. Su autoridad de patriarca no disminuía con la edad. Incluso la mujer, duramente oprimida durante toda la vida, gozaba del beneficio de la edad cuando llegaba a vieja. El cincuenta aniversario era un hito en la vida de un hombre. Sin embargo, después de los setenta, rescindía sus cargos oficiales para prepararse a morir. Al mismo tiempo que conservaban la autoridad, cedían al hijo mayor el gobierno de la casa. Se veneraba en ellos el antepasado al que pronto se rendiría culto. Confucio justificaba moralmente la autoridad de los viejos, asimilando la vejez a la posesión de la sabiduría. El taoísmo consideraba la longevidad como una virtud y Lao-Tsé sitúa en los sesenta años el momento en que un hombre puede liberarse de su cuerpo mediante el éxtasis y llegar a ser santo. En el neo-taoísmo, el fin supremo del hombre es la búsqueda de una larga vida. La santidad era el arte de no morir, la absoluta posesión de la vida. Así pues, la vejez era la vida en su forma suprema.

En la literatura china, los jóvenes deploran la opresión de que son víctimas, pero nunca se considera la vejez como una amenaza. Por el contrario, en occidente, el primer texto conocido en el que se habla de la vejez -escrito en Egipto, en el año 2.500 a.C. por el poeta y filósofo Ptah-hotep- traza de ella un cuadro sombrío: orgánicamente es un inequívoco declinar y, como tal, la mayor parte de los hombres la han temido.

El pueblo judío, sin embargo, profesó un gran respeto a la vejez. Consideraba la longevidad como la suprema recompensa de la virtud. Beauvoir, no

obstante, se pregunta qué parte corresponde al mito y qué parte a la realidad en los textos bíblicos posteriores al siglo IX a.C., porque son textos que se inspiraban tanto en antiguas tradiciones orales como en la situación del momento, que era el del asentamiento, como agricultores, en Palestina, de una vieja civilización tribal y nómada. No hay en la Biblia -hace notar- más que un episodio que asocia a la vejez el vicio y no la virtud: la célebre historia de Susana y los dos viejos -en el libro de Daniel, cap. XIII, del siglo VI a.C.- que se salda con la condena de éstos y que quizás refleje el resentimiento que se sentía en aquella época contra los viejos, algunos de los cuales abusaban de su riqueza, de sus altas funciones y del respeto de que se les rodeaba.

De otras civilizaciones antiguas, como la sumeria-acadía y la fenicia, sólo tenemos mitología. Tanto en éstas como en la griega, aparece la vejez bajo el ángulo del conflicto de generaciones: los dioses antiguos, al envejecer, se vuelven malvados y perversos; llega un momento en el que su tiranía se hace tan intolerable que provoca la rebelión de los hijos o de los dioses jóvenes, que los destronan. A partir de entonces, los dioses que rigen el mundo son jóvenes.

Veamos cuál era la condición de los viejos en las sociedades históricas más próximas. Examina Beauvoir sucesivamente la sociedad griega, la romana, la medieval y después hace un análisis, por siglos, desde el XVI al XX. Como anunciaba más arriba, ideólogos y poetas no suelen coincidir.

En las sociedades fuertemente jerarquizadas y estáticas se les respeta porque desempeñan la función de garantes de las tradiciones; es lo que sucedió en China, en la Roma republicana hasta el siglo II a.C. y, en menor medida - porque el papel del viejo era más honorífico que eficaz-, en la Grecia arcaica y preclásica hasta las reformas de Clístenes y el comienzo de la democracia.

En Roma, los viejos eran socialmente muy importantes; tenían mucho poder. En el plano socio-político, la institución del Senado que, de hecho, controlaba el poder del Estado, se componía de viejos varones, propietarios de tierras, que habían llegado al término de su carrera de magistrados -una carrera larga, cuidadosamente reglamentada-. Los historiadores siempre se han sorprendido de que una sociedad tan tradicional, que parecía abocada al estancamiento, llevase a cabo, sin embargo, la conquista del mundo, lentamente y sin contar con una

casta militar; el caso es que la conquista fué una obra colectiva dirigida por el Senado -es decir, por los hombres de edad- que se continuó metódicamente sin cuestionar la permanencia del orden establecido.

La situación de los viejos era también privilegiada en la familia. El poder del pater-familias era casi ilimitado; fué recortándose paralelamente al decaimiento del poder del Senado a partir del siglo I a.C.; pero en la época de la República el pater-familias tenía los mismos derechos sobre las personas que sobre las cosas y no los perdía hasta su muerte.

Con la decadencia del sistema oligárquico, los privilegios de los viejos disminuyen y luego se desmoronan. En cuanto acaba el régimen republicano y se instaaura el poder personal, el Senado va perdiendo el suyo. Con esta perspectiva -señala Beauvoir- hay que leer el *De Senectute* de Cicerón: su defensa de la vejez, su afirmación de que la pérdida de la fuerza física no es nada frente al aumento de la sabiduría y la virtud tienen como objetivo probar que la autoridad del Senado debe ser reforzada. El mismo era senador y quiere demostrar que la edad aumenta las aptitudes de los senadores. Su estoicismo es una ideología conservadora⁽²⁰⁾. Y lo mismo sostiene Séneca -también senador, también estoico-, dos siglos después y por las mismas razones: la vejez es buena como todo lo que es natural y no acarrea ninguna decadencia.

Los literatos y los poetas son, sin embargo, mucho más sinceros cuando hablan de la vejez, y también menos optimistas. En la tragedia griega se atribuye grandeza y nobleza a los viejos, pero también se refleja la ambigüedad de su condición. Así, en *Edipo*, de Sófocles, se plasma su degradación como hombre por ser anciano y el carácter sagrado que confieren a su persona los habitantes del pueblo que lo ha acogido. Eurípides es más pesimista; sólo salva en la vejez la experiencia.

Mientras en la tragedia aparece el viejo como sujeto, tal como existe para sí, en la comedia aparece como objeto. Aristófanes, que defiende la aristocracia y las viejas tradiciones, presenta a la vejez desempeñando un papel secundario en las intrigas cuyo fin es denunciar las taras de la época. Unas veces defiende

20

Sobre todo porque, en su forma romana, que es la de Cicerón, había tomado la máxima "todo lo que es natural es bueno" en el sentido de ratificar el *statu quo* y mantener los privilegios a los privilegiados. En *De Senectute* se dice: "en la extrema miseria la vejez es insoportable incluso para el sabio". Pero los miserables no son senadores, comenta Beauvoir. *Ibid.*, I, pág. 191.

a los ancianos contra los jóvenes, otras se burla de ellos. Es el primero en criticar la lascividad de los viejos, tema que veremos reaparecer en el teatro cómico a lo largo de los siglos siguientes. ¿Por qué este rasgo le resulta tan repugnante al adulto?, se pregunta Beauvoir. ¿Porque el viejo es todavía capaz de tener relaciones sexuales o porque ya no lo es? En el primer caso, se presenta al viejo como un rival terrible por su fortuna y su prestigio, mientras que el acto sexual queda rebajado a la categoría de función animal. En el segundo caso, el viejo encarna ante los jóvenes el fantasma de la castración: el joven odia en el viejo su futura condición. Beauvoir indica, apoyándose en el psicoanálisis, que el complejo de castración no se liquida nunca totalmente. Dicho en otros términos, el varón adulto conserva siempre una ansiedad en relación con su vigor sexual, no soporta la idea de que un día será incapaz de satisfacer sus deseos y odia en el viejo su futura condición; la rechaza por la risa.

También Plauto se burla de los viejos. En su teatro, el viejo aparece siempre como un padre que, por avaricia, impide el placer a su hijo y por lascivia rivaliza con él utilizando dinero para quitarle a la mujer que ama. Plauto pone especialmente en cuestión la figura del pater-familias, haciéndonos ver que los jóvenes soportaban mal su poder.

Los poetas Horacio, Ovidio y Juvenal sólo ven en la vejez aspectos negativos. Juvenal fué el primero que expresó la idea de que envejecer es ver morir a los seres queridos, estar condenado al duelo y a la tristeza.

Desde Roma aparece en la literatura el tema de la vieja fea; Horacio, Ovidio y Marcial denuncian con particular violencia la fealdad de la mujer vieja:

"Parce que le destin de la femme est, aux yeux de l'homme, d'être un objet érotique, en devenant vieille et laide elle perd la place qui lui est assignée dans la société: elle devient un *monstrum* qui suscite de la répulsion et même de la crainte".⁽²¹⁾

Lo que piensan algunos primitivos de los viejos parecen haberlo pensado los poetas de la mujer vieja; al quedar fuera de la condición humana, estropeada

²¹ Ibid., I, pág. 198.

y deteriorada por la edad, la mujer adquiere un carácter sobrenatural y negativo: es una maga o una hechicera con temibles poderes.

En la Edad Media, época en que la sociedad es fundamentalmente guerrera, más tarde feudal, lo que cuenta es el vigor, la fuerza física y, por tanto, la juventud. No la vejez. La transmisión del poder del padre, debilitado por la edad, al hijo, inspiró en el siglo XI la segunda parte de las leyendas transcritas ulteriormente en España bajo el nombre de *Romancero del Cid*. Los valores que se exaltan en él son dureza, generosidad, vigor, bravura, prodigalidad, valores que no se pueden encarnar en los viejos⁽²²⁾.

En el campo, si el padre pretendía mantener la autoridad, los jóvenes se sublevaban contra él. Al llegar a cierta edad cedía las posesiones a su hijo mayor; éste lo arrinconaba. Los viejos que no tenían familia lo pasaban peor; habían de refugiarse en los monasterios o ponerse al amparo de las instituciones municipales.

Continúa la misoginia, expresada en todos los personajes de viejas que encontramos en la literatura desde los *Fabliaux* al *Roman de la Rose*. En el campo y en los burgos se mataba simbólicamente a las mujeres viejas para librar a la sociedad de la vejez. Las viejas se representan como seres maléficos; si alguna vez hacen el bien es que, en realidad, su cuerpo era sólo un disfraz, se lo quitan y aparecen como hadas deslumbrantes de juventud y belleza. En el Rosellón se representaba la Cuaresma como un maniquí que tenía siete pies -por las siete semanas de la Cuaresma-, llamado *La patorra* y se quemaba el día de Pascua.

En el siglo XVI se exalta la belleza del cuerpo, sobre todo del femenino y la fealdad de la mujer vieja parece todavía más odiosa. La pintura da cuenta de esta ideología: Giorgione, Baldung, Metsys, Hollar nos han dejado plasmada con sus paletas la fealdad de la mujer de edad. En literatura, *La Celestina*, de Rojas, es un resumen de todos los vicios que desde la Antigüedad se atribuían a las viejas.

Beauvoir se pregunta si este encarnizamiento de los poetas contra las viejas prostitutas tiene su origen en un resentimiento sexual y concluye que

22

También han sido señalados estos rasgos por G. Duby en: *El caballero, la mujer y el cura*. Versión castellana de Mauro Armijo, Taurus Humanidades, Sotilana S.A. Madrid, 1992, segunda edición.

probablemente se explique por alguna frustración. Porque es cierto que siempre el amor en los viejos produce rechazo, pero si se trata de hombres, la literatura ataca a los ricos, que compran a las mujeres con su dinero, lo cual es fácil de entender. Pero se entiende menos que ataque a las mujeres que se venden, a las de la categoría social más baja. Se asimila la vieja a la bruja, otras veces a la muerte.

El viejo es ridiculizado en el teatro. La *Commedia dell'arte*, continuando la tradición iniciada por Plauto y seguida durante el Bajo Imperio y la edad Media, creó dos personajes de viejos, Pantalon y el Doctor. El primero es un comerciante retirado, avaro y siempre enamorado. El segundo es un imbécil que se pretende sabio; es la primera vez que se critica este rasgo en el teatro. También en el teatro de Ruzzante, mucho más original, se ataca a los viejos; allí, además, se toma partido por los campesinos, los pobres y los oprimidos. ¿Por qué critica tanto el siglo XVI a los viejos? En realidad, se ataca concretamente a los burgueses, nuevos ricos en quienes los jóvenes y el hombre maduro envidian el dinero porque es un medio de tener mujeres. Algunos pocos autores, no obstante, integran a la vejez en la condición humana. Por ejemplo Ronsard, que escribió sobre su propia vejez con acentos personales y punzantes. Agrippa d'Aubigné y Montaigne, quien es el único que no trata la vejez con lugares comunes: parte de su experiencia y dice la verdad. No ve ninguna ventaja en la vejez, pero a través de los *Ensayos* se nota que con la edad se hace más crítico y eso desmiente su propia visión negativa de ella. Shakespeare, en *El rey Lear*, hace también un tratamiento distinto de la vejez, presentándola no como un límite de la condición humana, sino como su verdad.

En el siglo XVII el poder es ejercido por hombres jóvenes, salvo en Francia, donde Luis XIV es un hombre mayor y en Roma, donde tras la Contrarreforma se nombran papas viejos para asegurar en el Papado una conducta virtuosa y un carácter más conservador.

En esta sociedad, jerarquizada y absolutista, mandan los adultos jóvenes y no dejan lugar a los individuos que no pertenecen a su categoría: niños y viejos. En Francia, la media de vida era de 20 a 25 años. La mitad de los niños morían antes de cumplir un año y la mayoría de los adultos, entre los 30 y los 40. El organismo se deterioraba rápidamente a causa de la dureza del trabajo,

la subalimentación y la falta de higiene. Incluso los reyes, nobles y burgueses morían entre los 48 y los 56. A los 50, un hombre ya no tenía cabida en la vida pública, porque era demasiado fatigoso seguir a la corte en los viajes, desplazarse de una ciudad a otra y participar en los deportes. Se respetaba al hombre opulento, al propietario, al dignatario; pero no la edad como tal. La memoria y la experiencia conferían valor a algunos hombres de edad, pero la vejez no inspiraba ninguna consideración.

En la literatura sigue la tradición misógina. Las imprecaciones contra las viejas son especialmente virulentas en Quevedo. En Francia, al margen del clasicismo, se desarrolla al comienzo del siglo una literatura que cultiva lo grotesco y que se recrea en la fealdad. Saint-Amant ve en la mujer vieja "una imagen viva de la muerte". Maturin Régnier creó el personaje de una vieja celestina que se volvió beata, pero también trazó tres retratos de feas viejas esqueléticas. Sin embargo, esta literatura sólo dura hasta la mitad del siglo. En conjunto, se puede afirmar que la literatura del XVII concede al viejo un lugar mucho mayor que los siglos precedentes. Corneille le adjudica un valor social y reivindica para él el derecho al amor. La imagen del viejo se hace más matizada; sigue siendo un hombre a quien ningún sentimiento humano le es prohibido.

En Inglaterra, con el auge del puritanismo, que adaptó el cristianismo a una sociedad industrial y comercial dominada por el espíritu de competencia - regido por el lema: "El que no trabaja, no come"-, los viejos necesitados padecieron, pero en la burguesía la vejez se valorizó. Puesto que todo logro es signo de bendición divina, la longevidad parecía una prueba de virtud; los ancianos eran venerados. En el teatro isabelino los jóvenes luchan por la libertad, pero la gente de edad es tratada con una mezcla de respeto e ironía. Después de Isabel, con la Restauración, y tras un período en que los puritanos ocuparon el poder, intentaron imponer su moral a todo el país y cerraron los teatros. Hubo una reacción violenta contra los viejos, reflejada en el teatro por Congreve, cuya famosa obra *Love for Love* es un duro ataque contra los viejos padres que quieren dominar y someter a sus hijos.

En el siglo XVIII la población aumenta en toda Europa y se rejuvenece gracias a la mejora de las condiciones materiales y de la higiene. Pero esta

prosperidad sólo repercute en las clases privilegiadas. Los campesinos, si llegaban a viejos, acababan en la indigencia. Con todo, en Inglaterra, entonces el país más industrializado de Europa, se dió un gran impulso a la mejora de la asistencia pública.

Con el progreso técnico la vida se hizo más confortable para las clases altas. El tiempo de la vida activa se alargó: los sexagenarios hacían vida social. Nadie se asombraba de que hombres viejos se casaran con mujeres mucho más jóvenes; la burguesía en ascenso creó una ideología que revalorizó la vejez. Sobre todo en Inglaterra, donde hubo un gran desarrollo de la industria, las finanzas y el comercio, la nueva clase fué construyendo la moral que le convenía. En Londres, desde finales del XVII fueron aumentando las asambleas, las sociedades y los cafés donde se forjaba, a través de las conversaciones, la figura del hombre nuevo. Los periódicos promovieron un tipo inédito de hombre que se encarnó en el comerciante; el comerciante es el amigo del género humano, el aventurero, el héroe del siglo. Un héroe pacífico, que ha cambiado la espada por el bastón, huye de la ostentación, es sencillo y busca la utilidad más que la pompa; no le gusta la vida mundana; lleva una vida retirada, preferentemente en el campo.

El teatro refleja este cambio ideológico; se hizo moral y sentimental; mostró viejos criados abnegados, padres e hijos que se amaban, todos ellos personajes agradables.

En Francia se difundieron estas tendencias y, a pesar de ser aquel un siglo tormentoso, la burguesía profesó el optimismo: la naturaleza humana es buena, todos los hombres son hermanos, cada cual debe respetar la libertad y las opiniones del prójimo. Los adultos se reconocen en el viejo que serán. El viejo cobra importancia porque simboliza la unidad y la permanencia de la familia. Y la familia, que mediante la transmisión de la riqueza permite su acumulación, es la base del capitalismo, así como el reino donde florece el individualismo burgués. El jefe de la familia es quien detenta las propiedades y goza de prestigio económico, aunque envejezca. El respeto que inspira adopta ahora una forma sentimental. El siglo es "sensible"; se busca la verdad en el corazón; se exalta la virtud; abundan los cuentos morales; se atiende con complacencia a los débiles: el niño y el abuelo.

Como consecuencia de este "sentimentalismo", se estimula la beneficencia - nombre laico de la caridad, inventado por el abate de Saint-Pierre-. Los periódicos abren secciones donde se mencionan casos de "beneficencia", "rasgos de humanidad". Practicar la filantropía era el modo de asegurarse la felicidad. "Hacer felices para ser feliz" es el lema. Y asegurarse la felicidad es una de las principales preocupaciones del burgués; piensa que se obtiene a través de la virtud, mediante una mediocridad fácil, cultivando las relaciones familiares y la amistad. La felicidad se equipara con el descanso. Hay que evitar los extremos, moderarse en las pasiones. En suma, que la vejez es concebida como una edad feliz e incluso ejemplar porque el viejo está liberado de las pasiones violentas, es sereno, es sensato. Buffon escribe en este sentido. D'Alembert es escéptico. Diderot declara: "La vejez es honrada pero no amada". Sin embargo, hay en su obra ancianos amables. Y Rétif de la Bretonne consiguió un gran éxito con *La vie de mon père* donde canta las virtudes y dulzuras de la vida doméstica, pinta los encantos de la vida rural y cuenta, en el estilo sensible entonces de moda, la agonía de su padre, a la cual asisten todos los ancianos del pueblo.

En el teatro francés del XVII al XVIII hay una evolución de la figura del viejo que se observa en los propios autores si comparamos sus obras más tempranas con las más tardías; así ocurre en Destouches y en Beaumarchais. Al principio crearon figuras de viejos autoritarios, avaros y dominantes, más tarde de viejos que, por el hecho de serlo, son serenos, sensatos y bondadosos, siguiendo así la ideología del siglo. Un tema nuevo aparece: el del viejo servidor abnegado, que refleja la particular visión de las relaciones señor-siervo que se ha forjado la burguesía: el siervo, en su edad avanzada, sabe encontrar la felicidad en el mero hecho de vivir. Una evolución similar se observa en el teatro italiano; los viejos bufones de *La commedia dell'arte* se han convertido en personajes honorables: Pantalón es ahora un honrado comerciante. El utilitarismo conduce a atribuir a los viejos todos los méritos después de haber reconocido su papel social: la prosperidad de que goza el comerciante viejo es garantía de su sabiduría y de sus virtudes.

En el siglo XIX Europa se transforma y los cambios que en ella se producen tienen una influencia considerable en la condición de los ancianos y también en la idea que la sociedad se hace de ellos. En todos los países se produce un extraordinario crecimiento demográfico. Si en 1800 la población europea contaba

con 187 millones de habitantes, en 1850 pasa a los 266 millones y a los 300 en 1870. A consecuencia de ello, en ciertas capas sociales aumenta el número de viejos. Este crecimiento, unido al progreso de la ciencia, obliga a sustituir los mitos sobre la vejez por un verdadero conocimiento. Y este saber permite a la medicina cuidar y curar a las gentes de edad.

La literatura se ocupa de los viejos, y no sólo de los privilegiados, sino también de los de clases inferiores que, salvo excepciones, no habían sido objeto de atención.

El crecimiento demográfico ha ido a la par con tres acontecimientos estrechamente interrelacionados: la revolución industrial, el éxodo del campo a la ciudad y la aparición de una nueva clase social, el proletariado. Inglaterra y Francia se urbanizan a costa del empobrecimiento de los campesinos y del surgimiento del proletariado industrial urbano.

Las transformaciones fueron nefastas para los viejos. En Inglaterra y Francia su condición empeoró como nunca en la segunda mitad del siglo. El trabajo no estaba protegido y, al envejecer, los obreros no soportaban el ritmo; los que lograban sobrevivir, cuando dejaban de trabajar por muy viejos, quedaban igualmente en la miseria. Las Mutuas no llegaban a poder garantizarles una vida digna.

En el campo francés, la suerte de los viejos no fué mejor; fué terrible. Entre los campesinos ricos no había problema; el pater-familias conservaba la autoridad siempre que tuviera dinero para pagar a quien trabajase sus tierras. Pero entre los pobres, el que ya no podía trabajar era una "boca inútil" y sus hijos lo mataban de hambre y lo maltrataban. Muchos los llevaban a morir en los hospicios. La ley intentó defender a los viejos: al padre que, en vida, repartía todo entre sus hijos, le aseguraba una renta vitalicia. Pero los hijos no pagaban la renta a los padres o los mataban violentamente. No se sabe, dice Beauvoir, en qué siglo fueron proporcionalmente más numerosos los homicidios de los padres viejos porque la mayoría de ellos quedaron sepultados en el silencio de los campos; pero hubieron de ser muy frecuentes en el XVIII para que la opinión pública se hiciese eco y la cuestión llegase a preocupar. ¿Significa esto que la sociedad se interesaba más por la suerte de los ancianos o, simplemente, que

los crímenes aumentaron y llegaron a hacerse escandalosos? No hay documentos que nos permitan averiguarlo. Lo que sí sabemos es que tales crímenes fueron, con frecuencia, denunciados. Testimonios de ello hay en la *Histoire des paysans de Bonnemère*, en el periódico *Temps* (1885) y en la novela de Zola *La Terre*. El contraste entre viejos ricos y viejos pobres es ahora enorme; estos últimos se sitúan en lo más bajo de la escala social.

Los escritores que, con perspectivas diferentes, han reflexionado en el XIX sobre la vejez proponen apologías más o menos matizadas. Se interesan por ella en la medida en que concierne a su clase, igual que hicieron los ensayistas de los siglos anteriores. Así, Schopenhauer, por el pesimismo extremo que profesa, considera que el individuo está tanto más lejos de la sabiduría cuanto más encarnizada en él es la voluntad, esto es, en la juventud. El mérito de la vejez es que en ella la voluntad de vivir ha desaparecido y se vuelve a la actitud contemplativa de la infancia. Hugo hace una defensa entusiasta de la vejez en toda su obra; nadie como él ha puesto a la luz las afinidades entre infancia y vejez: la una emergente del más allá, la otra cercana a retornar; ninguna de las dos sintoniza con la moral y la mezquina razón de los adultos: la una por ingenuidad, la otra por sabiduría, ambas están cercanas a los misterios del mundo y próximas a Dios; además, junto al niño, el anciano recupera su infancia. Dickens y Malot también escriben sobre la pareja niño-viejo obras conmovedoras y sensibles. En general, la literatura del XIX ve la vejez con un criterio más realista. Se interesa por los viejos pobres y ricos y, la mayor parte de las veces, los ve como sujetos de su propia historia.

Como podemos constatar, las hipótesis anunciadas al principio se cumplen: también en las sociedades históricas la suerte de los viejos ha dependido siempre de los intereses de la minoría activa; en las sociedades jerarquizadas y estáticas se les respeta más; la ideología de la clase dominante tiende a justificar sus propias conductas y, cuando la clase es gobernada o influida por personas de edad, concede valor a la vejez. Sin embargo, las generaciones jóvenes soportan con impaciencia la autoridad de los viejos. Finalmente, la división de la sociedad en clases tiene como consecuencia que a los viejos pobres se les ignore hasta que comienzan a ser un grupo numéricamente significativo de modo que, más que el conflicto de generaciones, ha sido la lucha de clases -afirma Beauvoir- lo que ha dado a la vejez su ambivalencia.

Nuestro análisis regresivo ha de completarse con un examen de lo que es la vejez en nuestra sociedad de hoy. En rigor, todo lo que hemos visto hasta ahora constituye una averiguación previa y necesaria para mejor comprender lo que ocurre en nuestro tiempo. Pero, antes de entrar en él, anota Beauvoir algunos rasgos de continuidad y de ruptura entre el siglo XX y el anterior, según el criterio seguido en el análisis de los siglos precedentes.

El considerable envejecimiento de la población que se ha producido desde principios de siglo en los países industrializados ha hecho que la sociedad sustituya a la familia en algunos aspectos de atención a los ancianos.

Un dato a considerar es que el prestigio de la vejez ha disminuido por el hecho de que la experiencia ya no se valora tanto. La sociedad tecnocrática de hoy ya no estima que con los años se acumula el saber sino que se desfasa.

Disponemos, en nuestro siglo, de gran número de documentos sobre la condición de los viejos, por lo cual los datos que nos aporta la literatura tienen un interés secundario. Además, son bastante pobres. Y, a excepción de la obra de Proust, repiten los clichés de los siglos precedentes. Solamente en el teatro del absurdo -Ionesco y Beckett- tiene la vejez un lugar importante y aparece, no sólo como el límite extremo de la condición humana, sino -al igual que en *El rey Lear* de Shakespeare- como su verdad desenmascarada.

¿Cómo es hoy la condición de los viejos? Escandalosa, responde Beauvoir, como todo el mundo sabe. ¿Por qué razón la sociedad se desentiende de ellos? En general, la sociedad cierra los ojos ante los abusos, escándalos y dramas que no afectan a su equilibrio. No se preocupa de la suerte de los niños abandonados, de los jóvenes delincuentes, de los disminuidos. Pero su indiferencia ante los viejos resulta más asombrosa aún porque cada miembro de la comunidad debería comprender que va en ello su futuro. Y, además, casi todos tienen alguna relación con algún viejo. ¿Cómo explicar su actitud? Es cierto que la clase dominante es la que impone a las personas de edad su estatuto, pero el conjunto de la población activa es cómplice de ello.

Examina primero Beauvoir cuál es la actitud de jóvenes y adultos hacia los viejos. En primer lugar, es una actitud de falta de reciprocidad, a consecuencia

de lo cual no ven los adultos y jóvenes en el viejo un igual que es el mismo que ellos, sino que lo ven como *Otro*, según el análisis que, basándose en la noción sartreana de reciprocidad de la Critique de la raison dialectique, aplica Beauvoir al estudio de esta relación, y que hemos expuesto en el capítulo precedente.

Sin embargo -continúa-, la idea de no-reciprocidad no basta para definir positivamente la relación adultos-viejos. Esta depende también de la relación que existe entre padres e hijos. Apoyándose en Freud, como ya hemos visto, Beauvoir señala que esta relación se caracteriza por su *ambivalencia* y su *duplicidad*; lo primero, porque se mantiene entre la admiración y el temor, y lo segundo, porque el hijo, a la vez que se pliega a las convenciones de respeto por el padre que le dictan las costumbres, ya no acepta ser el dominado, sino que se impone como dominador. Finalmente, hoy, señala, los adultos se interesan por los viejos como objeto de explotación a través de la industria de las residencias, casas de reposo para la tercera edad, etc.

El resto del capítulo dedicado a La vejez en la sociedad de hoy es un examen de los datos informativos acerca de la situación de los ancianos en la década de los 60.

1. El envejecimiento de la población en los países occidentales plantea nuevos problemas sociales, porque las personas de edad no se integran espontáneamente en la sociedad y ésta se ve obligada a decidir sobre su estatuto, de modo que la vejez se ha convertido en un problema político. Mientras en las sociedades antiguas un tipo de trabajo más artesano permitía a las personas de edad adaptar sus posibilidades a otro tipo de tareas distintas a las de los adultos y, llegado el momento en que no podían trabajar, les mantenía la familia -en mejores o peores condiciones, como hemos visto-, hoy es la colectividad quien tiene que hacerse cargo del problema. Así fué surgiendo, desde el siglo XIX, la institución de la pensión, cuyas fuentes de financiación se establecen según diferentes modelos en los diversos países occidentales a lo largo de la primera mitad del siglo XX. A su vez, el Estado fija una edad de jubilación, a partir de la cual el trabajador detiene su actividad laboral y cobra la pensión o retiro.

2. Discute si está justificada la jubilación y el momento de su iniciación a partir de los datos de diferentes países y compara tests de rendimiento antes y después de la edad de jubilación, señalando que varían los items, pero el rendimiento es prácticamente equivalente hasta los 70 años, ya que las deficiencias de la vejez -menor rapidez de ejecución, deficiencias de acomodación- se suplen con lo que se llama el "oficio", la experiencia, montajes sensomotrices muy mecanizados y asimilados. Beauvoir aduce que se les podría emplear más tiempo adaptando las condiciones de trabajo a la edad avanzada -por ejemplo, asientos para que puedan trabajar sentados y no de pie- pero, para el sistema capitalista, es más rentable la explotación pura que recuperar a los mayores. Por otro lado, si las pensiones fueran suficientes, no habría discusión. Habría que felicitarse de que se les concediera cuanto antes el derecho al descanso.
3. Aporta cuadros de datos sobre lo que en Francia se paga a los jubilados por diferentes conceptos y analiza la miseria de las pensiones de los más desfavorecidos señalando que las peores situaciones entre éstos son las de los que no tienen familia. Pero tampoco los hijos ayudan económicamente a los padres. Dos tercios de ellos no reciben *ninguna* ayuda de los hijos. En USA la situación no es mejor para los desfavorecidos.
4. La situación de los directivos es menos penosa, sin llegar a ser satisfactoria. Los directivos superiores son privilegiados; pero, entre los directivos medios, sólo el 2%, según una encuesta de 1964, puede aspirar a lo supérfluo.
5. Analiza el problema del alojamiento, problema acuciante para los viejos tras el desgajamiento de la célula familiar y que aún está lejos de haber encontrado solución. Plantea Beauvoir la cuestión de si es mejor para los viejos vivir entre viejos, y se inclina por una respuesta negativa. En todo caso, lo decisivo es que puedan ocuparse de cosas, que se sientan vivos. Es fundamental para ellos tener espacio donde moverse, actividades en qué participar, cosa que en los asilos es casi imposible, dadas sus infraestructuras (Beauvoir se refiere, en este punto, a los asilos franceses de esta década). También se ha comprobado que los viejos mueren en los asilos franceses en una proporción de más del 50% en el primer año de estancia.
6. La jubilación y la vejez son, también en nuestra sociedad, más duras para el hombre que para la mujer. Las mujeres viven más tiempo y, en

general -salvo las que se quedan solas y constituyen la capa más desfavorecida-, se adaptan mejor que sus maridos a la nueva condición porque, como amas de casa que suelen ser, su situación es similar a la de los campesinos y artesanos de los siglos pasados: existencia y trabajo se confunden para ellas, y su rol de abuelas les trae nuevos motivos de actividad.

7. A partir de resultados de encuestas hechas a personas cercanas a la jubilación, pone de manifiesto que la mayoría no la desea; se adaptan mal a la inactividad; se sienten menos vivos. Otra encuesta, citada por Beauvoir, hecha en USA, muestra que las gentes que siguen trabajando después de la jubilación tienen un tono vital superior a los que se quedan totalmente inactivos. Por eso es mucho más aconsejable -según los gerontólogos- una jubilación gradual que la habitual jubilación "guillotina". Pero ya hemos visto que el sistema capitalista cierra esta posibilidad.

En general, la jubilación es mejor aceptada por los "cuellos blancos" que por los trabajadores manuales, sobre todo debido a que las condiciones económicas son mejores para ellos.

8. Analiza las repercusiones de la jubilación en la salud. Según los gerontólogos franceses, la jubilación es nefasta para la salud: las tasas de mortalidad aumentan, sobre todo durante el primer año. Los gerontólogos norteamericanos, con su optimismo inveterado, afirman que no afecta a los que tienen buena salud, aunque sí admiten que incide en el tono anímico. Pero ya se sabe, comenta Beauvoir, cuánto influye lo psíquico en lo somático.

La angustia engendrada por la jubilación produce, con frecuencia, depresiones duraderas que, como es sabido, siempre se inscriben sobre un pasado personal que ha marcado al sujeto de determinada manera. Es decir, que el golpe asestado por la jubilación abate totalmente a aquellos a quienes el pasado había marcado de determinada forma, reflexiona Beauvoir.

Frente a la cruda realidad, comenta Beauvoir, todos los "elogios de la vejez" hechos por tantos escritores aparecen como "mandarinadas" sólo aptas para "eupátridas". Hoy sabemos que "viejo y pobre" es casi un pleonismo.

"Si elle délivre des passions, la vieillesse exaspère les besoins par son impuissance à les assouvir: les vieillards ont faim, ils ont froid, ils en meurent. Alors seulement le néant les "affranchit" de leurs corps: avant il existe cruellement comme frustration et souffrance. Sur aucun sujet ne se manifeste si ouvertement l'indécence de la culture dont nous avons hérité".⁽²³⁾

Según las estadísticas, ya desde que Durkheim hizo su famoso estudio sobre el suicidio, la vejez es la edad de la vida en que las gentes se suicidan más. Gruhle, en su obra *Suicide in old age* (1941) mostró que las causas que lo determinan son, casi siempre, los factores sociales y psicológicos.

Termina esta parte señalando la impotencia de los viejos para modificar su situación porque están dispersos, no hay ninguna solidaridad entre ellos y no tienen medios de presión al no desempeñar una función activa en la vida económica. Además, la idea de un cambio social les aterra y, por tanto, son conservadores al votar. Sólo en USA parece que los de clases altas tienen cierto poder político en zonas donde se concentra mucha población de edad, como Florida y California, pero se trata, una vez más, de viejos privilegiados.⁽²⁴⁾

3. La fase sintético-progresiva del método.

Como indicábamos más arriba, en la II parte de su obra, Beauvoir aborda la vejez como experiencia vivida por el sujeto. Se trata ahora de presentárnosla desde el interior de la persona que la vive; de mostrarnos cuáles son las vivencias que tiene el sujeto que es viejo y que ex-siste esta edad de la vida en el marco que la sociedad le ofrece.

La dificultad con que aquí nos encontramos, anuncia Beauvoir al comienzo, es que no se puede tomar sobre la vejez ni un punto de vista conceptual -cosa que, en buena medida podía hacerse sobre la mujer, pues el hombre la ha conceptualizado como "la otra" y le ha atribuido determinadas características- ni un punto de vista nominalista -porque la vejez es, querámoslo o no, una edad

²³ Ibid., I, pág. 438.

²⁴ Parece que en Europa, y concretamente en España, como lugar de residencia escogida por los europeos de la tercera edad, van a empezar a tenerla también a través del voto.

La dificultad con que aquí nos encontramos, anuncia Beauvoir al comienzo, es que no se puede tomar sobre la vejez ni un punto de vista conceptual -cosa que, en buena medida podía hacerse sobre la mujer, pues el hombre la ha conceptualizado como "la otra" y le ha atribuido determinadas características- ni un punto de vista nominalista -porque la vejez es, querámoslo o no, una edad de la vida que en el plano biológico implica una serie de rasgos insoslayables-. "La vieillesse -nos dice- c'est ce qui arrive aux gens qui deviennent vieux"⁽²⁵⁾

Es imposible encerrar semejante pluralidad de experiencias en un concepto, ni siquiera en una noción -continúa explicando-⁽²⁶⁾.

Ahora bien, si la vejez ni siquiera es una noción, no quiere esto decir que no podamos aproximarnos a ella -como Sartre en *L'Idiot de la famille* hace con el personaje de Flaubert- a través de nociones. Expresan nociones muchos de los términos que utiliza Beauvoir, sobre todo en esta II parte de síntesis progresiva -tiempo, actividad, marco histórico, vida cotidiana, por ejemplo-. Y no nos parece exagerado afirmar que todo el ensayo sobre la vejez es un trabajo enderezado a "entrar en empatía" con esta edad de la vida, como Sartre hace en relación con el personaje de Flaubert⁽²⁷⁾. Lo mismo que Sartre, utiliza el método regresivo-progresivo y tiene como meta reconstruir *le vécu*, la experiencia vivida de la vejez. Posiblemente por ser todo esto tan obvio, no cree Beauvoir necesario explicarlo. Pero en una lectura filosófica, como la que intentamos hacer aquí, se detecta como una carencia la escasez de referencias metodológicas.

Evidentemente, en el caso de la vejez, no se trata de penetrar en la experiencia vivida (*vécu*) de una persona, sino de describir la experiencia vivida de una situación humana que tiene tantas cristalizaciones como individuos la viven. Esto es, como decíamos al principio de nuestro capítulo, de averiguar lo que es la vejez como condición humana en ese universal singular que es el hombre

²⁵ Ibid., II, pág. 11.

²⁶ Aquí utiliza la distinción, hecha por Sartre, entre concepto y noción, a propósito de su estudio sobre Flaubert, para explicar a los comunistas que allí hace filosofía y no ciencia. Sartre dice que en su estudio no maneja conceptos sino nociones -entendiendo por noción un pensamiento que incorpora el tiempo en él- y que se sitúa en un plano filosófico, no científico. Vid., *La cérémonie des adieux*. Paris, Gallimard, Folio, págs. 17 y 53.

²⁷ Sartre declaró a Contat y a Ribalka en el 71: "mon but [est] prouver que tout homme est parfaitement connaissable, pourvu qu'on utilise la méthode appropriée et qu'on ait les documents nécessaires(...). Quand je montre comment Flaubert ne se connaît pas lui-même et comment en même temps il se comprend admirablement, j'indique ce que j'appelle le vécu, c'est-à-dire la vie en compréhension avec soi-même, sans que soit indiquée une connaissance, une conscience théorique. Citado por Beauvoir en Ibid., pág. 17.

viejo. Y, además averiguarlo a través de una descripción de *le vécu*, para lo cual los propios testimonios de los protagonistas: diarios, correspondencia, entrevistas, sirven de apoyo a la descripción.

Lo único que nos cabe hacer -declara Beauvoir- es confrontar unas experiencias con otras -desde el plano de las vivencias de unos y otros- y tratar de sacar las *constantes* y dar razón de las diferencias. No hay más aclaraciones metodológicas por su parte. Las referencias teóricas al método se reducen aquí, pues, a una aclaración terminológica que hay que leer, una vez más, desde la teorización de Sartre.

Uno de los defectos de este examen que va a llevar a cabo es -dice- que los ejemplos le son proporcionados por privilegiados, ya que, como se ha visto, son los únicos que han tenido los medios y el tiempo de testimoniar sobre sí mismos. Sin embargo, los testimonios que aportan tienen, de ordinario, un alcance que desborda su caso.

Utilizará estos datos sin atender a la cronología, ya que el gran número de clichés que hemos encontrado, relativos a la vejez, muestra que es una realidad transhistórica. Cierto que la condición de los viejos no es la misma en todas partes ni en todo tiempo; pero, a través de la diversidad, se observan constantes que, como dice, "me autorizan" a reagrupar ciertos testimonios sin consideración de fechas.

Beauvoir reconstruye la vivencia de la vejez cual fotógrafo que, una vez localizado el objetivo va aproximándose a él mediante un "zoom" y, a medida que se acerca, va precisando sus rasgos. La primera aproximación lo es a la vivencia de la propia imagen de la vejez; sigue la vivencia del cuerpo y luego la de la sexualidad, que marca las relaciones del propio cuerpo con el de los otros; más tarde reconstruye la vivencia del tiempo, de las propias actividades y del tiempo histórico que enmarca la vida propia, para terminar por la reconstrucción de la vivencia de la vida cotidiana. Todos estos aspectos hay que leerlos, nos advierte, bajo la perspectiva de la síntesis final, pues no son separables.

Veamos, en primer término, cómo descubre el anciano la vejez en sí mismo, esto es, cómo vive su propia imagen.

"La vieillesse est un destin, et quand elle se saisit de notre propre vie, elle nous laisse stupéfaits"⁽²⁸⁾.

Recoge Beauvoir testimonios de cómo se ven los viejos; todas las referencias remiten a la *constante* de que, el que se ve envejecer, o ya viejo, se ve a sí mismo como *otro*; no se reconoce espontáneamente en el viejo que ve, y cuando, en un segundo momento, lo hace, siempre le resulta penoso. La verdad es que la vivencia de la vejez nos viene de los otros a través de la mediación de nuestro ser-para-otro, tal como se define objetivamente, y de la conciencia que tomamos de nosotros mismos a través de él, como ya expusimos en el capítulo precedente.

Nuestra experiencia personal no nos indica el número de nuestros años. Ninguna impresión cenestésica nos revela las involuciones de nuestra senescencia. Y éste es uno de los rasgos que diferencian a la vejez de la enfermedad: la enfermedad advierte de su presencia, el organismo se defiende contra ella, y para el sujeto que la padece es más evidente que para quienes lo rodean. La vejez, por el contrario, es más evidente para los demás que para el propio sujeto; es un nuevo estado de equilibrio biológico y, si la adaptación se opera sin choques, el individuo que envejece, no la nota.

Recoge testimonios de O. W. Holmes, Mme. de Sevigné, Casanova, suyos propios a través de los cuales se ratifica, como una constante, la dificultad de asumir el hecho de la vejez. ¿Por qué tenemos los humanos esta dificultad de asumir tal realidad insoslayable? Porque la vejez es un *irrealizable*: no podemos captarla como existentes, como para-síes, tal como se ha explicado en el capítulo anterior. A continuación aporta testimonios de viejos que la asumieron, la negaron o se rebelaron contra ella: Hugo la aceptó, y también Monet y Leonardo. Yeats y Chateaubriand la negaron o se rebelaron contra ella. Miguel Angel, Ronsard, El Tintoretto, se rebelaron.

Reconstruye luego la vivencia de la vejez a través del cuerpo. La primera mediación de nuestro contacto con el cuerpo es el tono vital, esto es, la salud. Nos dice que la indiferencia de los viejos hacia la salud es más aparente que real. Los resultados del test de Rorschach indican que las interpretaciones

anatómicas -muy pobres y muy escasas- tienen carácter mórbido, es decir, que el cuerpo les produce ansiedad a los viejos; una ansiedad que puede llegar a la hipocondría. Es frecuente que el retirado preste a su cuerpo la atención que ya no le requiere el trabajo, que se queje de molestias para no reconocer que sufre por la pérdida de prestigio. Para muchos, la enfermedad sirve de excusa a la inferioridad en que se sienten; puede también ser una justificación de su egocentrismo. Pero todas estas conductas reposan sobre un fondo de angustia. Algunos escritores de edad han confesado esta ansiedad, por ejemplo E. Goncourt y Léautaud en sus respectivos Diarios. Tal vez lo que más afecta a la senectud es saber que las molestias son irreversibles. A veces, el peso del cuerpo cuenta menos que la actitud que uno toma hacia él. Claudel y Voltaire tuvieron una actitud optimista y positiva. Otros, como Chateaubriand, de resentimiento, lo cual agravó sus achaques.

Otros viejos caen en el "gribouillismo", actitud consistente en abandonarse a la vejez a causa del horror que produce. El sujeto carga las tintas de sus achaques, se hace el sordo más de lo que está, el parálítico cuando sólo tiene molestias en una pierna, etc. Y las funciones que no se ejercen se van degradando, de modo que, de tanto hacerse el enfermo, acaba estándolo de verdad. Es también éste un modo de vengarse de los demás -de los que no son viejos- exagerando su impotencia; es un comportamiento frecuente entre los viejos de los asilos.

Los que no quieren hundirse, viven la vejez como una lucha contra la vejez. En esto consiste la dura verdad de su condición. Y es que la situación para el viejo es, por el hecho de ser viejo, más dura que para el adulto: el *coeficiente de adversidad* de las cosas *aumenta*. Al declinamiento de la vejez corresponde una situación de jerarquía inferior a la del adulto, como hemos señalado en el capítulo anterior. Esto es, el viejo, como la mujer, como el oprimido en general, no puede ejercer la libertad tan plenamente como el adulto.

Como vimos en el capítulo anterior, la sexualidad biológicamente decae en vigor, pero el deseo no se extingue. Aporta gran cantidad de testimonios de viejos que mantuvieron su vida sexual: el conmovedor testimonio de un profesor de Historia que ella conoció, quien mantuvo activa su sexualidad hasta los 90 años y cuando sus hijos le impidieron la relación con su amante, sobrevivió

apenas un año. El caso de Goethe, enamorado y rechazado a los 70 y tantos años. El caso de Hugo, cuyos Diarios contienen amplia información sobre su erotismo senil y muestran que fué muy prolijo. El de E. de Goncourt, que en su Diario se lamenta y se sorprende de sentir a los 70 años tan vivamente la sexualidad. Wells se enamoró locamente a los 60 y se descubrió capacidades sexuales desconocidas hasta entonces. También Rodin y Trotski mantuvieron despierta su libido hasta edad avanzada. Finalmente, las novelas eróticas autobiográficas del japonés Tamizaki, cuyos protagonistas, cercanos a los 80, mantienen una rica vida sexual en la cual se mezclan erotismo, peligro y muerte. Termina con el testimonio de Léautaud, como síntesis de los puntos de vista que ha considerado hasta ahora: sobre la vivencia del envejecimiento, Léautaud testimonia que lo molesto no es envejecer, sino que los demás lo consideren viejo, que le devuelvan una imagen de su edad; la vivencia de la sexualidad despertó en él tardíamente, hacia los 35, y no se había extinguido a los 75; al final de su vida cristalizó en voyerismo, forma de erotismo frecuente entre los viejos.

Aporta también testimonios de vejez erótica entre homosexuales. Y dedica un apartado a la sexualidad de la mujer vieja, cuyos rasgos hemos recogido en nuestro capítulo anterior. Termina con una consideración sobre los celos, como pasión que la edad acrecienta, a través de dos testimonios femeninos: Juliette Hugo y Sofía Tolstoi, los cuales son una aportación más a la desmitificación de la presunta serenidad de los ancianos.

El segundo momento en el acercamiento a la experiencia vivida de la vejez es la reconstrucción de la vivencia del tiempo por parte de los ancianos y de su propia actividad en el marco histórico en el que les toca vivir. Hemos dado cuenta, en el capítulo precedente, de la relación tiempo-vejez. Las páginas que Beauvoir dedica al estudio y reconstrucción de la vivencia del tiempo constituyen una aportación original⁽²⁹⁾, a nuestro modo de ver excepcionalmente valiosa, para la comprensión de la vejez como modo de existencia.

Nos detendremos, pues, solamente en el otro aspecto: la actividad del hombre viejo; esto es, la relación con su praxis en el marco del tiempo histórico en el que se encuadra.

²⁹ Como ella misma declaró en la entrevista citada con P. Lorient en Le Nouvel Observateur.

La sociedad de hoy, lejos de ofrecer al viejo recursos contra su destino biológico, lo arroja en vida a un pasado obsoleto. Y es que la aceleración de la historia ha transformado profundamente la relación del hombre de edad con sus actividades. Antes se pensaba que con el paso de los años los hombres acumulaban un tesoro: la experiencia. La vejez, como última etapa de un progreso constante, sería el más alto grado de perfección de la existencia. La misma filosofía hegeliana contiene una justificación racional de esta idea. Pero no es así como la existencia transcurre; su línea está constantemente rota por la recaída de nuestros proyectos en realidad practico-inerte, según hemos explicado en el capítulo anterior. Como ha escrito Sartre: "L'action humaine constitue à la fois le tout et la déchirure du tout"³⁰). Esa es la razón por la que nuestro camino no es un progreso seguro, sino más bien un movimiento titubeante, como dice Montaigne.

"La vieillesse n'est pas la 'somme' de notre vie. Le temps d'un même mouvement nous donne et nous vole le monde. Nous apprenons et nous oublions, nous nous enrichissons et nous nous dégradons".³¹)

La experiencia es válida si se refiere a un aprendizaje activo, como es el caso de ciertos oficios y artes que requieren una vida entera para dominarlos. En este sentido, vimos que el trabajador manual consigue paliar las deficiencias físicas de la edad por el dominio que posee del oficio. También en algunos campos intelectuales como la filosofía y la política, el hombre de edad es capaz de conseguir visiones sintéticas mucho mejores que los jóvenes, porque se requiere haber observado, en sus semejanzas y en sus diferencias, una vasta multiplicidad de hechos para saber apreciar la importancia o la insignificancia de un caso particular, para saber reducir la excepción a la regla, subordinar el detalle al conjunto y desdeñar la anécdota para captar la idea. Hay que haber vivido muchos años para hacerse una idea cabal de la condición humana, para tener una idea general de la manera en que suceden las cosas: solamente entonces se es capaz de "prever el presente", lo que es la tarea del político. Por esta razón, en el curso de la Historia se han confiado a veces altas responsabilidades a los hombres de edad.

³⁰ C.R.D. Edición citada, pág. . Citado por Beauvoir en Ibid., II, pág. 160.

³¹ Ibid., II, pág. 160

Sin embargo, solamente en las sociedades repetitivas o, al menos, estables puede la edad conferir una calificación. No es lo mismo en el mundo en movimiento de nuestros días, donde el devenir individual se inscribe en un devenir social con el cual no coincide. Esta separación se produce en detrimento del viejo, que se encuentra necesariamente atrasado con respecto a su tiempo. Para ir hacia adelante tiene que arrancarse sin cesar de un pasado que lo aprisiona cada vez más estrechamente. Y su marcha es lenta. El individuo no está en condiciones de seguir esta carrera en la que los proyectos de las generaciones jóvenes se renuevan indefinidamente; se queda atrás. Permanece idéntico en medio del cambio; está condenado a caducarse.

En el terreno del conocimiento, necesariamente se atrasa. Lo veo en mí misma, declara Beauvoir: los descubrimientos se multiplican, las ciencias se enriquecen y, a pesar de mis esfuerzos por estar al corriente, al menos en ciertos dominios, el número de cosas que me son desconocidas aumenta. Para comprender con más precisión este proceso de descualificación, hay que abandonar las generalidades y considerar en concreto diferentes actividades.

En primer lugar, puntualicemos que el viejo está en retraso en cuanto quiera intervenir en la evolución de la sociedad, no como consumidor, sino como productor. Hay actividades que no se descualifican como tales con el paso del tiempo; éste sólo afecta al individuo que se dedica a ellas como obrero, empleado, directivo o funcionario. En las profesiones liberales (médicos, abogados) se refuerza la descualificación, con el prejuicio social de que, además de haber perdido su capacidad ya no estarán al corriente de los nuevos descubrimientos, de las nuevas leyes. En las carreras que exigen gran capacidad física, como la de bailarín o deportista, la involución biológica es determinante.

Los trabajadores intelectuales se ven menos afectados, sobre todo los creadores. Pero es raro que un científico invente en la vejez, especialmente raro en matemáticas: no se conoce ningún caso.

El pasado pesa sobre el científico de edad en forma de hábitos mentales y de intereses ideológicos: los primeros le hacen obsecarse en métodos obsoletos; en cuanto a los segundos, sucede que ciertas ideas le son tan familiares que las

toma por evidencias y no se le ocurre cuestionarlas. Como decía Bachelard, entre los "obstáculos epistemológicos" la edad es uno de los más importantes. Algunos, para defender sus retardadas concepciones, son capaces de contrariar el progreso de la ciencia: Newcomb declaró que una máquina de volar nunca podría transportar a más de un hombre; Bickerlow, en 1926, y apoyándose en pruebas, afirmó que nunca se conseguiría enviar un proyectil a la Luna.

La opción del filósofo es radicalmente diferente de la del científico. No considera, como éste, el universo en exterioridad, sino al hombre, a aquél por el cual y para el cual la ciencia existe. Los sistemas filosóficos no pueden ser criticados más que desde su interior; cada sistema tiene una evidencia íntima irrefutable porque descansa sobre lo que Bergson llamaba una "intuición filosófica", que se puede definir también como una experiencia ontológica a partir de la cual se constituye una visión del mundo. Generalmente, el pensamiento del filósofo se enriquece con la edad, aunque la intuición original se tenga en la juventud, o en la madurez y sólo muy excepcionalmente -como Kant- después. Para captar las implicaciones de la intuición original, necesita el filósofo tiempo, porque su objetivo es nada menos que captar las relaciones del hombre, en tanto que sujeto, con la totalidad del mundo. Por eso durante la vejez suele enriquecer su obra. Dos casos paradigmáticos fueron Platón y Kant. Ahora bien, lo que ya no puede hacer el filósofo en la vejez es inventar otro sistema. Como el científico, está en parte alienado en sus intereses ideológicos, tiene "hábitos mentales", cree su modo de pensar tan natural que le parece necesario.

En cuanto a los escritores, son tan diversos que es difícil generalizar. Algunos siguen creando hasta edades avanzadas, como hicieron Sófocles y Voltaire. Pero, en general, la vejez no favorece la creación literaria. El proyecto de escribir implica una tensión entre un rechazo del mundo en el que viven los hombres y una cierta apelación a ellos. Requiere proyectar la realidad en otra dimensión -la dimensión imaginaria- y apelar desde ella. Y ya que la vejez reduce las fuerzas y rebaja las pasiones, la atenuación de la libido rebaja también cierta agresividad biológica, como hemos visto, y la indiferencia en que ensombrece con frecuencia el viejo desvía de la preocupación por los demás. El autor de edad se ve privado de aquella cualidad que Flaubert llamaba *l'alacrité* (vivacidad). Cuando era joven, todo estaba por decir, aunque no se le ocurriese nada; ahora, teme no ser capaz más que de repetirse. Gide nos ha dejado testimo-

nio: "Je retombe dans des thèmes déjà ressassés et dont il ne me paraît pas que je puisse encore tirer parti"⁽³²⁾.

El riesgo de repetición proviene, en parte, de que el escritor está alienado a sus intereses ideológicos. Pero también puede suceder que prefiera su libertad -es lo que le ocurrió a ella misma en *La force des choses*, y así defraudó a sus lectores que esperaban mayor optimismo-. Lo cierto es que Beauvoir fué muy consciente de este riesgo y muy libre, como Montaigne. De todos modos, dice, uno no escribe más que sus propios libros, esto es, está marcado por su identidad, la obra está en cierto modo programada por su infancia y afectada por la finitud, cada escritor tiene su propio universo imaginario, de modo que tampoco le es posible inventar algo muy diferente por mucho tiempo que viva.

Para los músicos, la cuestión es algo diferente. Parece que en ellos la obra progresa con los años, lo cual se explica por el rigor de la técnica musical. El músico necesita un largo aprendizaje para adquirir la maestría que ha de permitirle mostrar su originalidad, lo cual es tanto más difícil por cuanto la música es el dominio donde las influencias se ejercen más imperiosamente. El músico ha de supeditarse a la universalidad de la técnica que utiliza, para expresar desde ahí la singularidad de su obra. Hay que tener gran confianza en sí mismo para osar, no sólo innovar en el marco de unas normas impuestas, sino incluso superarlas o salirse de ellas. Así, Monteverdi se permitió unos acordes que, en su época, se calificaron de "diabólicos", y Beethoven no se detuvo ante "disonancias" que escandalizaban al público medio. Para el músico, el envejecimiento es la marcha hacia una libertad que el escritor posee desde la juventud -o, al menos, desde la madurez- porque el sistema de reglas es menos asfixiante.

Los pintores no están sujetos a normas tan estrictas como los músicos, pero también necesitan tiempo para superar las dificultades de su oficio y es generalmente en los últimos años cuando producen sus obras maestras.

Todo creador, al final de su vida, es menos tímido ante la opinión pública, tiene más confianza en sí mismo. La idea de que se le admirará, haga lo que haga, puede hacerle caer en la facilidad y agotar su sentido crítico; pero si sigue

³² Citado por Beauvoir, sin más precisión, en *Ibid.*, II, pág.191.

siendo exigente, es una gran ventaja guiarse sólo por sus criterios sin preocuparse por gustar o no gustar.

Para terminar esta reconstrucción de la vivencia de la praxis del hombre de edad, pasa a considerar la vejez de los políticos. El político no ha elegido ni el mundo abstracto del científico y del filósofo, ni el mundo imaginario del artista. Está anclado en la realidad, quiere actuar sobre los hombres para canalizar hacia ciertos fines la historia de su época. Tal empresa puede tomar la figura de una carrera o la de una apelación al compromiso suscitada por el curso de los acontecimientos. El fin que se persigue es siempre el ejercicio del poder.

Lo mismo que el trabajo profesional, la actividad política del hombre viejo está condicionada por el peso del pasado. No consigue comprender una época demasiado alejada de su juventud. Carece de los instrumentos intelectuales necesarios. Ante circunstancias que le sorprenden desprevenido, no encuentra la respuesta justa. Se remite, como ejemplos, a la vida y vejez de Clemenceau, que fué vigorosa, y a la de Churchill. Los dos llegaron a un momento en que no comprendían nada. Y lo mismo Gandhi: fué víctima de lo que Sartre llama *contrafinalidad*, que es la fijación de la praxis en lo práctico-inerte. Las tres vejezes terminaron en fracasos, y no por casualidad. El político está hecho para hacer la historia y para ser eliminado por ella. Encarna cierto momento del cual ya después no podrá sustraerse; incluso si se adapta al nuevo orden de cosas, sigue siendo a los ojos de todos el que inventó tal táctica, el que hizo tal guerra, etc. Clemenceau era el hombre de la guerra y Churchill también; pero una vez obtenida la victoria, para los ingleses Churchill era un hombre del pasado. Gandhi condujo a la India a la independencia, pero la independencia creó una situación tal que exigió renegar de los principios de Gandhi.

"Puisqu'on les a chassés du pouvoir pour adopter une autre ligne que la leur, les vieux hommes politiques déçus blâment le présent et n'augurent rien de bon du proche avenir (...) par-delà les les déroulements hasardeux de l'Histoire, ce que l'homme d'action peut espérer léguer à la postérité, c'est seulement la mémoire de ce qu'il a accompli, et de sa figure"⁽³³⁾

³³ Ibid., II, pág. 239.

Se puede observar que en casi todos los análisis, y con raras excepciones, la relación del viejo con el tiempo en que vive se transforma profundamente. La expresión "en mis tiempos" confirma esta situación. El tiempo que cada cual considera el suyo es aquel en el que concibe y ejecuta sus empresas. Llega un momento en el que, por diversas razones, éstas se cierran sobre él; la época pertenece a los más jóvenes, que se realizan en ella por sus actividades y que la animan con sus proyectos.

El viejo, además, se va quedando solo; van muriendo los de su generación. Y no sólo eso: se encuentra también con que un nuevo universo ha sustituido al suyo. Algunos pocos se adaptan a los cambios, pero sólo en la medida en que no ponen en cuestión su pasado. El viejo es un sobreviviente de su generación; y un sobreviviente, a los ojos de los demás, es un muerto en capilla. Pero, ¿se ve a sí mismo así? ¿Cómo siente la proximidad de su fin? Termina Beauvoir este capítulo con la reconstrucción de la vivencia de los viejos ante la muerte.

El contexto social influye, como hemos visto, en la relación de los viejos con la muerte. Sin embargo, hay en la muerte un elemento transhistórico: destruyendo nuestro organismo aniquila nuestro ser en el mundo. Desde la antigüedad hasta nuestros días hay *constantes* en los testimonios que describen la actitud de los viejos ante la muerte:

1. Para el viejo la muerte ya no es un destino general y abstracto, como para el niño y el adulto: es un acontecimiento próximo y personal.
2. La muerte es un *irrealizable* -como lo es también la vejez-: el para-sí no puede ni encontrarse con ella como tal, ni proyectarse hacia ella. La muerte es el límite externo de mis posibilidades y no mi propia posibilidad³⁴). "Je serai morte pour les autres, non pour moi: c'est l'autre qui est mortel dans mon être. Je me connais mortelle -comme je me connais vieille- en prenant le point de vue des autres sur moi(...). Ma "mortalité" ne fait l'objet d'aucune expérience intime. Je ne l'ignore pas; j'en tiens compte pratiquement dans mes prévisions, mes décisions, dans la mesure où je me traite comme un autre: mais je ne l'éprouve pas".³⁵)
3. Lo mismo que la vejez, la muerte puede ser asumida de diferentes

³⁴ Esta afirmación está argumentada en P.C. cuando hace la crítica a la noción de muerte en Heidegger, véase supra capítulo Segundo de la I parte.

³⁵ V., II, págs. 248-49.

maneras, pero nuestra relación con ella no nos viene dada. Y será asumida por cada individuo en función del conjunto de la situación y de sus opciones anteriores. Aunque se sea muy viejo, si uno está comprometido en una empresa, rechaza la muerte.

4. ¿De dónde viene que la indiferencia de la muerte aumente con el tiempo? De que para algunos llega un momento en que *se pierde el deseo de vivir*. Desear o aceptar la muerte significa, positivamente, perder las ganas de vivir, y es normal que decrezcan a medida que se agrava la decadencia senil.

Aportando su propio testimonio, Beauvoir declara que la idea de la muerte le desola menos que antes porque la muerte es ausencia ante el mundo⁽³⁶⁾ y ya se han producido a su alrededor muchas ausencias: su pasado, los amigos que han muerto, los amigos perdidos, los lugares donde ya no volverá. Cuando la ausencia se haya tragado todo, no habrá mucha diferencia.

Nuestro seguimiento de la reconstrucción de Beauvoir de la vivencia de la vejez se completa con la incorporación de otro aspecto al que vamos a atender ahora: la vivencia de la vida cotidiana. ¿Cómo consigue el viejo adaptarse a su situación día tras día?

Discute Beauvoir si la descalificación profesional que implica la vejez propicia mayor libertad al hombre de edad para gozar de la vida mejor que antes de la jubilación. Ya hemos visto en el capítulo anterior que esto es sólo cierto en algunos casos y no es consecuencia de la vejez. Más bien al contrario, la sociedad de hoy procura con el retiro un tiempo libre del que la mayoría de los viejos no pueden disfrutar por escasez de recursos económicos. Incluso a los que pueden, no parece que el gozo del presente les llene: Chateaubriand se quejaba de que el peso del pasado ensombrece el presente; Stendhal, de que saber tanto de la vida impide apasionarse por las cosas. Aragon habla de la "pérdida de frescura", y también Jouhandeau y Andersen. Freud decía que la vejez es árida y lo expresaba como una especie de falta de resonancia en la vida del viejo y en su mundo, como el piano usado sin pedal. Y es que, dice Beauvoir, renunciar a nuestras actividades no consiste en acceder a las delicias de la pereza de

³⁶ Juega aquí Beauvoir con la expresión, que invierte la de Sartre, de que la realidad humana es presencia ante el mundo, según la utiliza en *E.N.*, II parte. El ser para-sí. Cap. III. La transcendencia, II. De la determinación como negación.

la que nos habrían privado; es despoblar el universo esterilizando el futuro. Si nuestras percepciones se han embotado por los hábitos, si las cosas parecen secas y absorbidas ya por el pasado, no es porque arrastremos tras nosotros recuerdos riquísimos, sino porque nuestra visión no está animada de proyectos nuevos.

"Ne rien vouloir, ne rien faire, c'est se condamner à la sinistre apathie dans laquelle sombrent tant de retraités. Le malheur c'est qu'il est difficile de retrouver des raisons d'agir, quand les anciennes activités sont interdites".⁽³⁷⁾

Es difícil inventarse intereses nuevos al final de la vida, decía Churchill. Y esa es la razón -señala Beauvoir- de que la edad nos quite el gusto por aprender; uno de los rasgos más llamativos de la gente de edad es su inapetencia intelectual. Y, a su vez, esta ausencia de curiosidad -como todos los rasgos del viejo que venimos tratando- se refuerza por su estado biológico: estar atento al mundo le fatiga; casi no le quedan fuerzas para seguir defendiendo los valores que habían dado sentido a su vida. En todo caso, las menos desfavorecidas son aquellas personas que tienen intereses polivalentes.

A continuación, Beauvoir consigna algunas reacciones globales en la conducta de los viejos ante la inactividad.

En algunos se desata la pasión de la *ambición*. Puesto que ya no tienen capacidad de acción sobre el mundo, y no sabiendo ya muy bien lo que son, quieren aparentar. Han perdido su imagen y tratan de encontrarla fuera de sí. Codician decoraciones, honores, títulos, togas académicas. Como ejemplo ilustrativo trae a Pétain y describe su vejez. Pero la ambición sólo pueden permitírsela un puñado de privilegiados. En general, los viejos no tienen recursos contra el vacío de su existencia y su inapetencia en el seno de un mundo descolorido les condena al *aburrimiento*. En los asilos se observa el profundo aburrimiento de los viejos, que les quita toda posibilidad e incluso todo deseo de distraerse. Al no estar orientados hacia ningún fin, al no ser reclamados por exigencia alguna, los viejos se aburren. Hay una compensación a esto: pueden permitirse la pereza. Algunos se han regocijado por ello, como Fontenelle, Emer-

³⁷ Ibid., II, pág. 264.

son, Jouhandeau. Pero es una magra ventaja, pagan cara la indulgencia de la que se benefician: en los detalles se les excusa su inferioridad, pero en conjunto los adultos los tratan como niños, como cosas.

La decadencia senil pone al hombre de edad en peligro en el mundo. Ante ella sufre de un sentimiento de inseguridad que exaspera su impotencia. Es sabido que las gentes abocadas a la pasividad son más sensibles a preocuparse por las cosas: el ejemplo típico es la mujer-ama de casa tradicional. Lo mismo les ocurre a los viejos. Aunque nada les amenace, les basta saberse desarmados para estar preocupados: la tranquilidad de que disfrutaban les parece precaria, el futuro está lleno de peligros imprevisibles porque ya no se sienten dueños de él. El paso brutal del estado de adultos reponsables al de objetos dependientes pesa duramente sobre ellos.

El viejo trata de defenderse contra la precariedad objetiva de su situación y contra su ansiedad íntima. La mayor parte de sus actividades hay que interpretarlas -señala Beauvoir- como verdaderos mecanismos de defensa. Y a continuación se ocupa de describir, en la experiencia vivida, los más comunes:

1. Los hábitos.

La defensa más generalizada entre la gente de edad es refugiarse en sus hábitos, que Beauvoir caracteriza así: "L'habitude c'est le passé en tant qu'il est non pas représenté mais vécu par nous sous forme d'attitudes et de conduites; c'est l'ensemble des montages et des automatismes qui nous permettent de marcher, de parler, d'écrire, etc(...) Il y a routine lorsque l'activité que j'exerce aujourd'hui prend pour modèle celle que j'ai exercée la veille qui copiait celle de l'avant veille et ainsi indéfiniment" (³⁸)

El papel de los hábitos, bajo la forma de automatismos y de rutinas es tanto más importante para el viejo cuanto más degradada esté su vida psíquica. De modo que los viejos tienen sus razones para apegarse a los hábitos. Paradójicamente, los hábitos son más necesarios cuanto más desocupadas están las personas; son una manera de llenar de tareas una excesiva desocupación.

³⁸ Ibid., II, pág. 287.

Mediante el hábito se opera una cristalización análoga a la que Stendhal describe acerca del amor: tal objeto, tal bien, tal actividad adquieren la propiedad de manifestarnos el mundo entero. Dado que el hábito confiere al mundo cierta cualidad, al curso del tiempo una suerte de seducción, en toda edad perdemos algo cuando renunciamos a una costumbre. Pero de jóvenes no nos perdemos porque situamos nuestro ser en el futuro, en el cumplimiento de proyectos. Sin embargo, el viejo teme al cambio, pues temiendo no adaptarse, no ve en él una apertura sino solamente una ruptura con el pasado.

"Comme in ne *fait* rien, il s'identifie avec le cadre et le rythme de sa vie antérieure: s'en arracher, c'est se séparer de son être même".³⁹

De modo que el hábito supone para el viejo una especie de seguridad ontológica. A través del hábito sabe quién es. Pero, precisamente porque es su defensa contra la angustia, el hábito se convierte en el objeto en el que cristalizan todas las angustias; la idea de abandonar un hábito le hace sentir que la muerte se acerca.

2. La avaricia.

Apegarse a los hábitos implica que uno se apega a sus posesiones. También la propiedad confiere una seguridad ontológica. Sartre ha escrito en *L'Être et le Néant*: "La totalité de mes possessions réfléchit la totalité de mon être"⁴⁰. El viejo, que ya no puede hacerse ser haciendo, quiere, para ser, *tener*. Y es en esta razón ontológica donde ve Beauvoir la explicación de la avaricia en los viejos, en oposición a Freud que la explica por una regresión al estadio anal. Esta avaricia se fija también sobre su equivalente abstracto, el dinero. El dinero es sinónimo de poder, es una fuerza creadora, y el viejo se identifica mágicamente con él. Y también encuentra en él la protección que tanto necesita. Sartre ha dicho que: "La possession est une défense contre l'autre"⁴¹ porque, explica Beauvoir: "A travers ce que j'ai je récupère un objet assimilable à mon

³⁹ Ibid., II, pág. 286.

⁴⁰ En *E.N.*, Parte 4°. *Tener, hacer, ser*. Cap. II. *Hacer y tener*, II. *Hacer y tener: la posesión*. Beauvoir cita de memoria en Ibid., II, pág. 291

⁴¹ También en *E.N.* loc. cit. Citado por Beauvoir en Ibid., II, pag. 293.

être pour autrui et ce n'est donc pas à autrui de décider qui je suis. Contre ceux qui prétendent ne voir en lui qu'un objet, le vieillard, grâce à ses biens, s'assure de son identité".⁽⁴²⁾

3. La ruptura de comunicación con el mundo.

Es la reacción de defensa radical producida por la ansiedad del viejo contra los ataques del mundo exterior. Dado que les es difícil abrirse a ideas nuevas, hay quienes se cierran voluntariamente al exterior considerando que toda intervención de otro encierra una amenaza: las palabras son trampas y, como piensan que se les va a manipular, se niegan a oír. En lo que se refiere a su economía, disimulan y se esconden. A veces, se encierran radicalmente en sí mismos, desconectan sus relaciones afectivas con los demás. Y esto en mayor medida cuanto más vulnerables psíquicamente son.

Como ya hemos dicho, el equilibrio afectivo de los viejos depende en gran medida de las relaciones con sus hijos, y en este momento de la síntesis progresiva es cuando considera Beauvoir esta relación, de la que ya hemos dado cuenta en el capítulo precedente.

4. La hostilidad.

La hostilidad es otra defensa, alternativa de la anterior, engendrada por la decadencia de la edad y la desconfianza del viejo hacia los demás. La hostilidad es una manera de reivindicar, contra el mundo y contra los demás, una vida mejor.

Nos hemos referido a esta actitud de defensa en el capítulo anterior cuando tratamos de las nociones vejez-situación. El viejo se rebela contra su situación de desposesión radical considerándose víctima del destino, de la sociedad, de sus allegados. A veces, llega al borde de la locura. Ordinariamente no llega a extremos, pero se incuba en él una hostilidad hacia los demás. La caída es más terrible cuanto más elevado fuera el lugar que detentaba, cuanta más autoridad y prestigio tuviera. Si le queda algo de autoridad en la familia, abusa de ella por compensación y por venganza. Aporta Beauvoir testimonios en este sentido de Wagner, Goethe, E. de Goncourt, Rodin.

⁴² V. *Ibid.*, II, pág. 292.

Las respuestas exageradas e inesperadas de los viejos a una mirada, a una sonrisa, a unas palabras de quienes los rodean, traducen la desconfianza y hostilidad que sienten por su entorno. Y también cuando se comportan buscando cínicamente su solo interés y su placer, diciendo todo lo que se les ocurre, sean observaciones desagradables o malintencionadas. No controlan sus impulsos porque no ven razón de hacerlo en un entorno que los margina.

Tras este recorrido por las defensas del viejo frente a su situación, Beauvoir vuelve a insistir contra el mito de que la vejez aporta serenidad, trayendo en su apoyo el testimonio del Dr. Reverzy quien, teniendo una larga experiencia en el tratamiento de ancianos, declara que no ha conocido a ninguno a quien la vejez le hubiera dado esa sabiduría y serenidad que tienen los bondadosos abuelos de los libros.

Sobre la supuesta felicidad de la vejez vuelve también ahora, en el plano de la experiencia vivida, con testimonios de Jouhandeau, B. Shaw, Powys, Paulhan y llega a la conclusión de que, para quienes ha sido así, lo era porque seguían todavía haciendo proyectos y gozaban de buena salud. Ahora bien, en nuestra sociedad de explotación esa posibilidad se les niega a la mayoría de los hombres. Afirma que la vejez, en todo caso y en cualesquiera circunstancias, es un conjunto de carencias con relación a la edad adulta pero, no obstante, hay casos, siempre casos de privilegiados desde el punto de vista social, en que estas carencias pueden paliarse y producir resultados positivos.

También vuelve sobre la afirmación de que la vejez es personal e intransferible, y está en estrecha relación con lo que ha sido la vida y la personalidad de cada uno durante la infancia, la juventud y la edad adulta.

Sigue una parte final dedicada a las enfermedades mentales de los viejos, sobre lo que ya dimos cuenta en nuestro capítulo anterior.

Después de dedicar un último capítulo a la descripción de buenas vejeces - **Quelques exemples de vieillesse** - e insistir en que el primer requisito para ello es gozar de unas buenas condiciones económicas y físicas, termina con unas

conclusiones que desmitifican la vejez y denuncian a la sociedad actual, las principales de las cuales recogemos a continuación:

1. La vejez no es el final necesario de la existencia humana. Si atendemos a la biología, hay animales que mueren tras haberse reproducido, sin pasar por una fase degenerativa. Ni siquiera representa la vejez, como el cuerpo, lo que Sartre ha llamado "la necesidad de nuestra contingencia".⁽⁴³⁾
2. Más que la muerte, es la vejez lo opuesto a la vida, porque es la parodia de la vida. La muerte, al menos, transforma la vida en destino; pero la vejez la degrada.
3. ¿Qué debería ser la sociedad para que en la vejez un hombre siguiera siendo un hombre? La respuesta es sencilla: "Il faudrait qu'il ait toujours été traité en homme".⁽⁴⁴⁾
4. La vejez denuncia el fracaso de toda nuestra civilización. No basta con pedir una "política de la vejez". Hay que cambiar la vida.

⁴³ Ibid., II, pág. 392.

⁴⁴ Ibid., II, pág. 398.

CAPITULO TERCERO. LA RADICALIZACION DEL COMPROMISO.

1. Sentido de la radicalización.

A Beauvoir podría aplicársele la misma observación que ella hace sobre Montaigne en *La vieillesse*: en sus últimos años se hace más crítica. Pero se hace más crítica, no porque con la vejez se libere de algunas inhibiciones y prejuicios sociales, como le ocurrió a Voltaire, sino porque su trayectoria biográfica y la propia orientación de su pensamiento le llevaban, como ya hemos visto, a un compromiso progresivo; sus posturas éticas se hacen más radicales. Y esta radicalización tiene una doble faz; por una parte, un aspecto más público, más volcado al exterior: no se limita sólo a la escritura que, con todo, sigue siendo su arma principal sino que, en progreso con respecto a la etapa anterior, se manifiesta también en su participación física en movilizaciones, actos públicos, películas, comités, grupos constituidos o constitución de plataformas reivindicativas de libertades⁽¹⁾; por otro lado, sus posiciones son más perfiladas y, aunque no por ello menos ponderadas, más radicales.

Nos vamos a ocupar en este capítulo especialmente de sus posturas en relación con el neo-feminismo a partir de 1970, año en el que se une al *Mouvement de Libération des Femmes* y en el que, como ella misma declara, se hace "verdaderamente feminista", entendiendo por ello que hace del feminismo una militancia. Sus posturas al respecto, lo que se ha dado en llamar "el neo-feminismo de Simone de Beauvoir"⁽²⁾ se asientan sobre las tesis fundamentales expuestas en *Le Deuxième Sexe*, con algunas variaciones en lo que se refiere a

¹ Por ejemplo, la presidencia, junto con Leiris, de la Asociación de amigos de "La Cause du Peuple" y la aceptación de la dirección de "L'Idiot International", en 1970; la firma del Manifiesto de las 343 en apoyo a una ley del aborto, en 1971; la fundación de la asociación "Choisir", cuyos objetivos son conseguir que la anticoncepción sea libre y gratuita, la supresión de todos los textos represivos relativos al aborto y la defensa gratuita de las mujeres acusadas de aborto; sus declaraciones de parte de la defensa en el proceso de Bobigny, en 1972; la presentación de la sección "Le sexisme ordinaire" en T.M., en 1973; la realización de los comentarios a la película de Ahnne y Angel *La promenade des vieux*, en 1975; participación en el Tribunal Internacional de los crímenes contra las mujeres en Bruselas, 1976; prefacio al libro de A. Tristan y A. de Pisan: *Histoires du M.L.F.*, en 1977; entrevistas a las televisiones americana, inglesa y francesa en esta década; participación en el programa de la TV1 francesa, en 1982, sobre la situación de la mujer en el mundo; presencia en la película de J. Dayan y M. Ribolska *Simone de Beauvoir*, en 1979, etc., por citar las más relevantes.

² Según el título del excelente libro de Jacques J. Zéphir, Paris, Denoël/Gonthier, 1982.

la relación socialismo-feminismo y al planteamiento de la lucha de las mujeres en relación con el grupo de los varones.

2. El neo-feminismo de Beauvoir.

En *Tout compte fait*, el último volumen de su autobiografía, declara:

"Si j'ai pris part à des manifestations, si je me suis engagée dans une action proprement féministe, c'est que mon attitude touchant la condition de la femme a évolué. Théoriquement je demeure sur les mêmes positions. Mais sur le plan pratique et tactique ma position s'est modifiée(...) Maintenant j'entends par féministe le fait de se battre pour des revendications proprement féminines, parallèlement à la lutte des classes et je me déclare féministe".³⁾

Señala a continuación los retoques teóricos que hoy haría si reescribiera *Le Deuxième Sexe*. El primero, ya lo conocemos, sería fundar en la base económica de la rareté el rechazo y la opresión de la mujer como *Otra*. El segundo, que los movimientos de izquierda y el socialismo no implican la liberación de la mujer. Esta tesis, que viene a modificar lo que Beauvoir pensaba en la época de *Le Deuxième Sexe*, donde escribió que la lucha de clases era previa a la lucha de sexos, ha surgido en ella a la vista de lo que ha sucedido durante el tiempo transcurrido de 1949 a 1970. Es, pues, una tesis que se ha modificado por la praxis, en función de la observación de la existencia vivida. Como declaraba a A. Schwarzer en una entrevista de 1972:

"Tout ce que je peux constater et qui m'a amenée à modifier mes positions de Le Deuxième Sexe c'est que la lutte des classes proprement dite n'émancipe pas les femmes. Qu'il s'agisse des communistes, des trotskistes ou des maoïstes, il y a toujours une subordination de la femme à l'homme. Par conséquent je me suis convaincue qu'il fallait que les femmes soient vraiment féministes, qu'elles prennent en main le problème de la femme.(...) supprimer le capitalisme, c'est mettre (...) les choses

3

Ibid., págs. 614 y 623.

mieux en place pour l'émancipation de la femme. Mais ce n'est pas encore l'obtenir"(⁴)

Así pues, este cambio de criterio lleva consigo la convicción por parte de Beauvoir de que la lucha feminista *qua* feminista tiene un sentido propio, lo cual le llevará, consecuentemente, a hacerse "verdaderamente feminista", según su expresión, y a enrolarse -*primus inter pares*- en el M.L.F. en 1970 firmando el *Manifiesto de las 343* y participando, a partir de entonces, en numerosas movilizaciones y actos públicos feministas.

Por otra parte, como también se trasluce en sus palabras, ya no cree, como antaño, que el capitalismo sea el único responsable de la opresión de las mujeres porque:

"Le système [capitaliste] écrase les hommes et les femmes et incite ceux-là à opprimer celles-ci: mais chaque homme le reprend à son compte et l'intériorise; il gardera ses préjugés, ses prétentions, même si le système change"(⁵)

Y esto es lo que observa que ha ocurrido tanto en los países del llamado "socialismo real" cuanto en el seno de los partidos comunistas de diferentes tendencias y de los partidos de izquierda en general.

La espita de esta toma de conciencia ha sido para Beauvoir, por una parte, el nuevo feminismo surgido tras Mayo del 68, que hace suyo el eslogan: "Cambiar la vida hoy mismo. No apostar por el futuro sino obrar sin esperar". Y también sus lecturas y sus contactos con las nuevas feministas anglosajonas -K. Millet, G. Greer, S. Firestone, B. Friedan- y francesas. Así, cuando en 1976 habla con Schwarzer sobre "Le Deuxième Sexe trente ans après", a la pregunta de ésta sobre si las nuevas feministas le han enseñado algo, ella responde honestamente:

⁴ A. SCHWARZER: "La femme révoltée" en: S. de Beauvoir aujourd'hui, Paris, Mercure de France, 1984. Traducción de la edic. alemana de 1983. Págs. 40-41.

⁵ T.C.F., pág. 625.

"Oui!. Beaucoup de choses!. Elles m'ont radicalisée dans beaucoup de mes points de vue"(6)

Y, después de recordar que aún viviendo ella misma en un mundo en el que los hombres son los opresores, no ha sufrido apenas su opresión porque ha estado sustraída de las fundamentales servidumbres de la mujer: maternidad y vida doméstica, define su papel en la sociedad como el de mujer-coartada, porque ella fué considerada como una mujer excepcional por los varones y aceptó ese rol. Sin embargo, dice:

"Les féministes, aujourd'hui, refusent d'être des femmes-alibi, comme je l'étais. Elles ont raison, il faut lutter!. Ce qu'elles m'ont enseigné en gros, c'est la vigilance. Qu'il ne faut rien laisser passer. Même pas les petites choses, ce sexisme dont on a tellement l'habitude."(7)

En esta misma entrevista considera que la contradicción hombre/mujer es tan primordial y tan fundamental como cualquier otra; tan importante como la lucha de clases, incluso primordial con respecto a ella, escribirá un año después(8). Sin embargo, en el momento actual (1976) la noción de prioridad de la lucha de clases es muy discutida incluso en la izquierda, precisamente porque se observa que hay muchos tipos de lucha que no pueden encuadrarse en esta categorización. Y cita como ejemplos:

"La lutte des travailleurs immigrés(...) la lutte des soldats dans les casernes en France, la lutte pour l'autonomie des régions, la lutte des jeunes... Et en particulier la lutte des femmes, qui traverse toutes les classes"(9)

La lucha de las mujeres es la más amplia, porque concierne a la mitad de la humanidad, enfrentada a la otra mitad. Ahora bien, no está en el ánimo de

⁶ A. Schwarzer. Loc. cit. pág. 72.

⁷ A. Schwarzer: Loc. cit. págs. 72-73.

⁸ Prefacio al libro de A. Tristan y A. de Pisan: Histoires du M.L.F., Paris, Calman-Lévy, 1977, pág. 9.

⁹ Loc cit. págs. 73-74.

Beauvoir preconizar una guerra abierta contra los hombres separando totalmente a los dos sexos: "Je répugne absolument à l'idée d'enfermer la femme dans un ghetto féminin" escribe en *Tout compte fait*⁽¹⁰⁾, marcando así su discrepancia con los feminismos de la diferencia, todos los cuales, en mayor o menor medida, afirman la existencia de supuestos valores femeninos y rechazan supuestos valores masculinos. En esta cuestión la posición de Beauvoir no ha cambiado desde 1949:

"(...) je ne crois pas qu'il y ait des qualités, des valeurs, de modes de vie spécifiquement féminins: ce serait admettre l'existence d'une nature féminine, c'est-à-dire adhérer à un mythe inventé par les hommes pour enfermer les femmes dans leur condition d'opprimées. Il ne s'agit pour les femmes de s'affirmer comme femmes, mais de devenir des êtres humains à part entière".⁽¹¹⁾

Así pues, la lucha de clases y la lucha de las mujeres, como cualquier otro tipo de lucha por las libertades humanas, deben articularse, no enfrentarse. Precisamente porque ambas persiguen la liberación y, en este sentido, toda mujer que se considere feminista es ya, por ello, una persona políticamente de izquierdas.

"Une féministe, qu'elle se dise de gauche ou non, est de gauche par définition. Elle lutte pour une égalité totale, pour le droit d'être aussi importante, aussi valable qu'un homme. C'est pour cela que l'exigence de l'égalité des classes est impliquée dans sa révolte pour l'égalité des sexes(...). Dans une société où les expériences de chaque personne seraient équivalentes à celles de n'importe quelle autre, vous auriez automatiquement l'égalité, c'est-à-dire l'égalité économique et politique et bien davantage. Ainsi la lutte des sexes englobe la lutte des classes, mais la lutte des classes n'englobe pas la lutte des sexes. Par conséquent les féministes sont des gauchistes authentiques".⁽¹²⁾

¹⁰ Ibid., pág. 626.

¹¹ T.C.F., págs. 627-28.

¹² "Le Deuxième Sexe vingt-cinq ans après" Interview de JOHN GERASSI: *Society*, janvier-février 1976. Citado en FRANCIS Y GONTIER: *Les écrits de S.de B.* pág. 552.

Es más, en la década de los 70, la mayor parte de los movimientos feministas en Francia sostienen que: "leur politique ne doit pas participer à la politique [car] ils sentent que la politique féministe ne prend pas part à cette lutte.(...) Je pense que la politique, telle qu'elle existe (en France, bien entendu), ne m'intéresse pas. Personnellement, je ne vote pas. Ce qui m'intéresse, c'est le travail que certains mouvements féministes ou de jeunes révolutionnaires peuvent accomplir pour saper ce régime- mais non pas pour jouer son jeu"(13)

Ahora bien, como declara Zéphir, no hay que concluir de este comentario, como B. Friedan, que: "Le féminisme signifie, pour Simone de Beauvoir, ne pas prendre part à la politique (...) même lorsque les hommes deviennent fascistes ou font une guerre atomique", porque la misma Beauvoir se apresura a responder: "J'ai dit jusqu'à un certain point. Bien sûr, si j'étais américaine, j'aurais lutté contre la guerre au Vietnam. Mais il y a des raisons pour ne pas participer au combat des hommes, à leurs tractations politiques, et c'est une lutte féministe".(14)

Lo que sucede, como comenta Zéphir, es que Beauvoir y casi todas las militantes del M.L.F. -salvo las marxistas más radicales- están convencidas de que la política, sea de derecha o de izquierda, no tiene en cuenta más que a una parte de la población, a los hombres. De modo que la política parece en principio incapaz de hacer un análisis honesto de la opresión de las mujeres, dado lo impregnada que está de ideología masculina. Incluso los hombres de izquierda acusan a las neo-feministas de no ser verdaderas revolucionarias, sino "pobres reformistas" que recurren a la justicia burguesa para conseguir cambios en la condición femenina. A lo que Beauvoir replica:

"J'estime quant à moi qu'arracher des réformes au gouvernement peut être une étape sur le chemin de la révolution -a condition bien sûr de ne pas s'en satisfaire"(15)

¹³ B. FRIEDAN: Ma vie a changé. Ecrits sur le Mouvement de libération de la femme. Págs.34-41. Citado por ZEPHIR: Le néo-féminisme de S. de B., pág 114.

¹⁴ Ibid., pág. 341. Citado por Zéphir, loc. cit., págs. 114-15.

¹⁵ Préface a: A. TRISTAN y A. DE PISAN: Histoires du M.L.F., pág. 11

Así pues, recapitulando sobre lo dicho, el neo-feminismo de Beauvoir considera la lucha de clases y la lucha de las mujeres como dos luchas por la emancipación de los seres humanos, diferentes aunque no enfrentadas, que deben armonizarse sin supeditarse la una a la otra. Y en esto consiste la modificación de su tesis con respecto a la época de *Le Deuxième Sexe*.

En cuanto al resto de sus posiciones a partir de 1970, podemos afirmar que se ratifica en las tesis principales de *Le Deuxième Sexe*, que ahora adquieren un tono más radical. Vamos a detenernos en cuatro de ellas, por dos razones: porque son las más relevantes y porque constituyen puntos de contrastación polémica con otras tendencias del neo-feminismo que se van definiendo en la década de los 70 y tienen hoy también continuidad. La tesis de que el género es una construcción cultural; la tesis de que la maternidad es un *handicap* en la sociedad patriarcal; la tesis de que la mujer se emancipa mediante el trabajo y la cuestión de las relaciones hombres/mujeres.

A) El género es una construcción cultural.

La afirmación con que se inicia la Segunda parte de *Le Deuxième Sexe*: *On ne naît pas femme, on le devient*" ha venido a ser un hito en el feminismo del siglo XX y, al mismo tiempo, una piedra de toque para definir las diferentes tendencias del neo-feminismo. Beauvoir la ratifica en 1972:

"Je reprends à mon compte cette formule qui exprime une des idées directrices de *Le Deuxième Sexe*. Certes, il existe entre la femelle humaine et le mâle des différences génétiques, endocriniennes, anatomiques: elles ne suffisent pas à définir la féminité; celle-ci est une construction culturelle et non une donnée naturelle"¹⁶)

Y, a continuación, remite a las últimas investigaciones en el terreno de la psicología y de la medicina, que confirman su tesis. Así, nos dice, si bien Freud no se interesó por la evolución de los niños más que a partir de la fase edípica, obras posteriores, como *La fortaleza vacía* de Bruno Bettelheim, muestran la importancia que tienen sobre el futuro del niño los primeros meses de la vida. Lo mismo se confirma en los experimentos llevados a cabo por la Universidad hebrea de Jerusalén, los cuales han puesto de manifiesto que a los 3 años de

¹⁶ T.C.F., pág. 614.

edad ya no es posible integrar, a través de un programa de educación intensiva, a niños que han vivido en condiciones paupérrimas desde el punto de vista afectivo y económico, en grupos de otros niños que procedían de familias acomodadas y cultas. Resultados similares arrojan los trabajos de B. Bloom, neurólogo norteamericano que junto a otros científicos europeos ha mostrado que el 50% de la capacidad de desarrollo y de asimilación del sujeto ya se han dado a la edad de 4 años, de manera que si durante este tiempo no se les ha permitido cultivar sus facultades, su desarrollo y coordinación alcanzarán un grado menor.

"Il suffit que les parents ne "stimulent" pas de la même manière les bébés mâles et femelles pour qu'on constate d'importantes différences entre les filles et les garçons dès l'âge de trois à quatre ans"(¹⁷)

Otras experiencias hechas en la Universidad de Harvard por Rosenthal sobre la incidencia de la actitud de los educadores en el aprendizaje, han llevado a conclusiones similares. Una actitud positiva, de confianza en el estudiante por parte del que enseña, le hace aprender con éxito; una actitud de desconfianza por parte del profesor, le hace fracasar. Si con estos datos nos acercamos a observar cómo se educa en nuestra sociedad a niños y niñas comprenderemos lo acertado de la tesis de Beauvoir. Como ella declara:

"(...) dès le berceau, et davantage encore par la suite, les parents attendent autre chose de la fille que du garçon. Bien entendu cette attente n'est pas un état d'âme: elle se traduit par des conduites"(¹⁸)

Las investigaciones del psicoanalista norteamericano R.J. Stalle, que ha estudiado el transexualismo masculino, vienen también a confirmar la tesis de Beauvoir, quien recoge algunas de las conclusiones de Stalle(¹⁹): su observación de que las madres "manipulan, acarician y llevan de diferente manera a los niños y a las niñas"; su rechazo total de la "desacreditada idea de que masculinidad y feminidad son desde el principio determinaciones biológicas en los humanos";

¹⁷ Ibid., pág. 615.

¹⁸ Ibid., págs. 616-617. Es decir, los padres captan ya el cuerpo de los hijos, varones o hembras, como "una situación cultural" según la acertada expresión que utiliza J. Butler en su estudio sobre la construcción del género en Beauvoir. Vid. J. BUTLER: "Variaciones sobre sexo y género. Beauvoir, Wittig y Foucault" en S. BENHABIB Y L. CORNELLA, eds. Teoría feminista y teoría crítica. Valencia: Edics. Alfons el Magnànim, Generalitat Valenciana, 1990.

¹⁹ Procedentes de su artículo en la Nueva revista de Psicoanálisis, n.º 4, Otoño de 1971. Citado por Beauvoir en T.C.F. pág. 617, nota.

su declaración de que "numerosas experiencias naturales han mostrado que los efectos del aprendizaje, que comienza en el nacimiento, determinan en su mayor parte la identidad del sexo"; y su afirmación de que "el niño no sabe, de una manera innata, que es del sexo masculino y que se convertirá en un varón: se lo enseñan los padres, como podrían haberle enseñado otra cosa. La elección del nombre, el color y el estilo de la vestimenta, la manera de llevar al niño, la proximidad y la distancia, el tipo de juegos, todo eso y muchas cosas más comienzan casi con el nacimiento"⁽²⁰⁾

Otro tanto ocurre con el "pudor femenino". Beauvoir cita el testimonio de una puericultora de Guardería infantil que ha observado la actitud de niños y niñas en los servicios: los niños exhiben con orgullo su sexo; las niñas lo "esconden", se muestran tímidas y vergonzosas; los niños espían a las niñas cuando se lavan o hacen sus necesidades, pero no a los otros niños. A lo que Beauvoir comenta:

"Encore une fois c'est un non-sens d'imaginer que leur pudeur puisse être sécrétée par les hormones: elle a été enseignée et apprise comme le seront par la suite toutes les autres qualités dites spécifiquement féminines"⁽²¹⁾

Todos estos datos aportados por las investigaciones más recientes en el campo de la cultura y de la psicología ratifican, pues, a Beauvoir en su tesis de que "lo femenino", al igual que "lo masculino", es construido. Esto es, expresándolo en el actual lenguaje del neo-feminismo, que el género es una construcción cultural sobre el sexo -el cual es un dato biológico-, operada a través de la educación y el adiestramiento desde la más temprana edad.

Sin embargo, esta tesis, aunque ello resulte difícil de comprender, sigue suscitando polémica entre las nuevas feministas desde los 70 hasta los 90. Si ya no en la forma de un "scientisme fumeux" (expresión de Beauvoir para calificar las contra-tesis de Lilar) como antes, sí en formas más matizadas que defienden

²⁰ Citas de Stélie por Beauvoir en *Ibid.*, pág. 617.

²¹ *Ibid.*, pág. 618.

un supuesto trasfondo de raíces biológico-psicológico-simbólicas en el género⁽²²⁾.

Ya en sus entrevistas con Jeanson, en el 66, Beauvoir declaraba que las interpretaciones incorrectas de *Le Deuxième Sexe* son aquellas que no son *radicalmente* feministas:

"Au contraire, si l'on essaie de me solliciter pour me faire dire(...) qu'il y a "une spécificité féminine" qui fait que la femme (quelle que soit la culture, la civilisation, l'éducation et les structures du monde) ne pourra jamais être la semblable de l'homme, alors..."⁽²³⁾

Así pues, sigue negando que "lo femenino" sea algo específico dado. Pero negar esto no significa negar el valor de la pareja, ni de los hijos:

"Je vois des femmes, qu'on peut bien dire féminines (puisqu'elles se marient et qu'elles ont des enfants), vivre d'une façon avec laquelle je suis entièrement d'accord: elles ont un métier, elles entretiennent avec leur mari -et vraiment de plus en plus- des rapports d'égalité, ou parfois de supériorité. Et ce serait une erreur de penser que pour être féministe, il faut ne pas avoir d'enfants: loin de là!"⁽²⁴⁾

Ella no niega la diferencia de sexos, ni las diferentes vivencias que ello acarrea, pero sí la diferencia de género en sentido normativo, no descriptivo. Por eso también prevenía entonces contra la interpretación opuesta:

"Il ne faut pas tomber dans un féminisme abstrait, en niant par exemple l'existence de la féminité sous prétexte que ce n'est pas une *nature* mais un *fait de culture*: là en effet je serais contre! (...) Sans doute subsiste-t-il, jusque dans la situation présente de ces femmes dont je parlais, quantité d'attitudes, de sentiments et même de phénomènes corporels tout à fait spécifiques. Quant à moi, j'admets absolument que

²² Los matices de la discusión cubren toda una gama de posiciones cuyo extremo más radical ocupan las llamadas feministas "de la diferencia" y el más temperado las feministas anglosajonas que se dicen herederas de Beauvoir.

²³ P. JEANSON: *Simone de Beauvoir ou l'entreprise de vivre*. Paris, Seuil, 1966, pág. 262.

²⁴ Ibid., pág. 263.

Les femmes sont profondément différentes des hommes. Ce que je n'admets pas ce que la femme soit différente de l'homme"⁽²⁵⁾.

Por eso no es una interpretación muy feliz la que algunas feministas o historiadoras del feminismo han hecho, según la cual, si rechaza la diferencia de géneros es que pretende una identificación de la mujer con el hombre; tal hace Evans, quien le reprocha que: "her emphasis on the cultural construction of feminity goes very far towards a denial of the female body"⁽²⁶⁾. No hay en Beauvoir nunca un rechazo del cuerpo femenino; aunque sí mantiene -sobre todo en *Le Deuxième Sexe*, donde se ocupó directamente de esta cuestión- una consideración objetiva y crítica de las servidumbres fisiológicas de la mujer -menstruación, parto, maternidad, menopausia- que las feministas anglosajonas en general tienden a estimar "exagerada" porque contrasta con su fuerte valoración de la maternidad como experiencia enriquecedora y única que sólo es dada al sexo femenino -lo cual no deja de ser susceptible de ser interpretado en ellas como un prejuicio cultural-.

En esta misma línea, y porque aceptan valores tradicionalmente femeninos que Beauvoir ha puesto en tela de juicio, Evans señala que, aunque su denuncia de la subordinación de la mujer al hombre es justa, el mensaje de Beauvoir es confuso porque: "reject subordination as a woman rejecting traditional feminity and ranking on male assumptions and values"⁽²⁷⁾. Evans parece no haber comprendido algo que Beauvoir ha dejado bien explícito en múltiples lugares: a saber, que la independencia, la autonomía, el poder ejercer como ser humano la transcendencia ha sido hasta ahora sólo patrimonio de los hombres, y preconizar que la mujer pueda ejercer su transcendencia pasa por el logro de su autonomía, que no es un valor masculino porque de él sólo hayan gozado hasta ahora los hombres, sino un valor humano sin más⁽²⁸⁾. Así, Evans, y también Okely, entiende

²⁵ Ibid., pág. 263.

²⁶ M. EVANS: *Sinone de Beauvoir, A feminist Mandarin*. London, Tavistock, 1985, pág. 74. Citada por K. Soper, "The qualities of Simone de Beauvoir" *New Left Review*. pág.

²⁷ Loc. cit. págs. 56-57. Citado por K. Soper, *Ibid.* pág.

²⁸ Así, por ejemplo, por citar una de sus últimas declaraciones sobre la cuestión: "Le fait est que la culture, la civilisation, les valeurs universels ont toutes été le fait des hommes, puisque c'étaient eux qui représentaient l'universalité. De même que le prolétariat, en refusant que la bourgeoisie soit la classe dominante, ne rejette pas tout l'héritage bourgeois, de même les femmes ont à s'emparer, à égalité avec les hommes, des instruments qui ont été créés par ceux-ci, mais non pas à les refuser tous. A. SCHWARZER, "La femme révoltée" (1972) en: *Simone de Beauvoir aujourd'hui*. Pág. 48.

que la propuesta de autonomía para la mujer en Beauvoir es ambivalente, y ambas ven la ambivalencia en que, al insistir en la independencia, por una parte, se prestó a los peores excesos de la ideología patriarcal -suponemos que entienden por ello que Beauvoir se hizo mujer-coartada- y, por otro lado, en que condenó cualquier tipo de dependencia emocional como una traición a las exigencias de la emancipación femenina. Todo ello para, a continuación, ambas, en sus sendos libros, tratar de "explicarse" estos "rasgos independentistas" del pensamiento de Beauvoir como una dependencia de la imagen paterna y de la de Sartre, reforzadas por el hecho de que ella logró pronto la independencia económica.⁽²⁹⁾ Es decir, la acusan de que su independencia y su manera de entender la independencia se debe, en última instancia, a la dependencia que ella misma tenía de su padre y de Sartre. Es una lástima que ni Evans ni Okely nos propongan otros modelos de independencia femenina. Soper, en el artículo citado, donde comenta los estudios de estas dos feministas, también repara en ello. Sin embargo, le hace otro reproche a Beauvoir, que comparte con Evans y que queremos recoger aquí porque también está en la línea de muchas críticas anglosajonas al feminismo beauvoiriano: "Women, her example appeared to suggest, could lead diverse and autonomous lives freed of the normal constraints of marriage and motherhood, without being doomed to loneliness or celibacy [but it is] no more than appearance. Indeed, the appeal of the example lay as much in the escapist fantasy it offered as any attractions it had as an image of life to which women might realistically aspire".⁽³⁰⁾

Sí esta observación fuera cierta, no sólo habría que pensar que todo *Le Deuxième Sexe* era una simulación, sino que también lo sería el compromiso activo de Beauvoir en esta segunda etapa de su feminismo que va del 70 al 86, así como toda la lucha por la emancipación que lleva a cabo el *M.L.F.*. Lo cual es, sencillamente, absurdo.

Otras tendencias del neo-feminismo, que tienen sus raíces intelectuales en el psicoanálisis freudiano-lacaniano, como Cixous, Irigaray y Kristeva reivindican también "lo femenino" identificándolo con un supuesto tipo diferente de escritura, las primeras, o con la maternidad, la última.

²⁹ Cfr. EVANS: loc cit, págs. 17 ss. Citado por K. SOPER, loc. cit. y J. OKELY: Simone de Beauvoir. London, Virago Press, 1986, págs. 134 ss.

³⁰ K. SOPER, art. cit.

Unas y otras posturas descansan, en menor o mayor medida -respectivamente, según el orden de nuestra exposición- en criterios de lo que se ha dado en llamar "feminismo de la diferencia". No vamos a entrar en los diferentes matices del feminismo de la diferencia, que en nuestros días crece profusamente, reforzado e impulsado por el posmodernismo que nos invade. Solamente perfilaremos la postura de Beauvoir ante estas direcciones del neo-feminismo.

Como señala Zéphir³¹), Beauvoir siempre estimó peligrosas las propuestas absolutistas y las pretensiones de ciertas feministas que reivindican la diferencia por la diferencia. Aparte de que corren el riesgo de hacer el juego a ciertos varones sexistas, que se declaran por la igualdad, pero sólo en la diferencia, llevan el agua al molino de quienes consideran la diferencia como sinónimo de inferioridad porque piensan que sólo lo específicamente masculino es digno de interés. En cuanto a las feministas que se han propuesto inventar una escritura femenina -prosigue Zéphir- so pretexto de que se escribe con el cuerpo, con el sexo, Beauvoir se muestra muy reservada. Le resulta difícil admitir, sabiendo que las lenguas son una creación colectiva, que las mujeres puedan inventar, en el seno del lenguaje universal, un código propio. Y observa:

"D'ailleurs, elles ne le font pas, elles utilisent les mots des hommes, même si elles les détournent "³²)

En cuanto al mantenimiento de "la igualdad en la diferencia" que ciertas feministas propugnan, Beauvoir siempre ha sostenido que es una trampa:

"Sur le constat de cette différence, à peu près tout le monde est d'accord. Mais cette différence n'est pas seulement une différence: elle implique en même temps une infériorité. Alors il est doublement remarquable qu'avec la nouvelle révolte des femmes apparaisse une "renaissance" du féminin éternel, une mystification du féminin en somme(...) L'éternel féminin est une mensonge, car la nature joue un rôle infime dans le développement de l'être humain: nous sommes des êtres sociaux. Parce que

³¹ Ob. cit. págs. 176 ss.

³² "Beauvoir elle-même. Propos recueillis par Catherine David". Le Nouvel Observateur, 22-29 janvier, 1979, pág. 84. Citado por Zéphir, loc. cit. pág. 177.

je ne pense que la femme est naturellement inférieure à l'homme, je ne pense pas non plus qu'elle lui soit naturellement supérieure ".⁽³³⁾

En suma, no es que Beauvoir piense que las mujeres no son creadoras; pueden serlo igual que los hombres. No lo han sido porque han estado oprimidas por el hombre, quien es el que fundamentalmente ha hecho la cultura. Pero duda de que las mujeres en estado de libertad hagan una cultura muy diferente. Si algún valor pueden aportar a título de "diferencial", serán valores que vienen caracterizados porque los han desarrollado *qua* oprimidas, no *qua* mujeres, como lo son el sentido de la ironía, la falta de arrogancia narcisista que es, en nuestra cultura, propia de los hombres y que da a las mujeres -porque carecen de ella- un sentido más ajustado de la realidad, al que aludía en su entrevista con Sartre de 1975 y al que alude en sus entrevistas con Schwarzer⁽³⁴⁾ en 1976. Todo lo demás es exagerar lo sexual femenino en el sentido de plantear la diferencia por la diferencia, porque, como comenta a Schwarzer:

"(...) c'est bien qu'une femme n'ait plus honte de son corps, de sa grossesse, de ses règles. Qu'elle fasse connaissance de son corps, je trouve cela excellent. Mais il ne faut pas non plus en faire une valeur et croire que le corps féminin vous donne une vision neuve du monde. Ce serait ridicule et absurde, ce serait en faire un contre-pénis"⁽³⁵⁾

b) El *handicap* de la maternidad.

Desde *Le Deuxième Sexe* Beauvoir ha considerado la maternidad como una desventaja para la mujer. Y algunas neo-feministas han interpretado esta postura como un rechazo de la maternidad y una supuesta proyección en las demás mujeres de su propia elección -o, tal vez, de su propia suerte, si había sido Sartre quien no quiso tener hijos-, y como una postura masculina también. Ella rechazó en múltiples ocasiones esta interpretación. Así, en sus entrevistas con Schwarzer, a la observación de ésta sobre la interpretación de rechazo a la maternidad respondía en 1976:

³³ A. SCHWARZER, op. cit. págs. 84-85.

³⁴ Ibid., pág. 84.

³⁵ Loc.cit. pág. 84.

"Ah non!.Je ne la refuse pas! Je pense seulement qu'aujourd'hui c'est un drôle de piège pour une femme. C'est pourquoi je conseillerais à une femme de ne pas devenir mère. Mais je n'en fais un jugement de valeur. Ce qui est à condamner, ce ne sont pas les mères, mais l'idéologie qui incite toutes les femmes à devenir mères, et les conditions dans lesquelles elles doivent l'être"³⁶)

Lo que Beauvoir denunciaba en *Le Deuxième Sexe* y sigue denunciando ahora es, en primer término, que a las niñas se les eduque en los valores de la maternidad, con lo cual se les inculca que es la manera más propia de realizarse como personas, cuando la maternidad no es sino una posibilidad más. Como declaraba a B. Friedan:

"Aussitôt qu'une fille naît, on lui inculque la vocation de la maternité parce qu'en réalité la société veut qu'elle lave la vaisselle, ce qui n'est pas vraiment une vocation. Pour lui faire laver la vaisselle, on lui inculque la vocation de la maternité. On insuffle l'instinct maternel à la petite fille par la façon dont on l'apprend à jouer, et ainsi de suite"³⁷).

Así pues, la maternidad, como toda forma de opresión, es un *handicap* para la mujer si le es impuesta. No si es elegida. Sus declaraciones a *Le Nouvel Observateur* lo puntualizaban así:

"Je n'ignore pas quelles joies peut apporter un enfant quand il a été désiré. Mais pour moi qui n'en souhaitais pas et qui voulais avant tout accomplir une oeuvre, ça a été une chance de n'en pas avoir. Ce n'est pas moi qui veux imposer ma manière de vivre à toutes les femmes, puisque au contraire je milite pour leur liberté: liberté de la maternité, de la contraception, de l'avortement; les fanatiques, ce sont certaines mères de famille qui n'admettent pas qu'on suive un autre chemin que le leur".³⁸)

³⁶ Loc. cit. pág. 80.

³⁷ "Dialogue avec Simone de Beauvoir". Ob. cit. pág. 336. Citado por Zéphir en ob.cit. pág. 78.

³⁸ S. DE B., "Réponse à quelques femmes et à un homme", *Le Nouvel Observateur*, n° 382, 6-12 mars 1972, pág. 40. Citado por Zéphir, ob. cit. pág. 79.

El problema es que la trampa de la maternidad está envuelta en la sociedad patriarcal en la trampa más general del matrimonio y la familia y, en este aspecto, fiel a los planteamientos de *Le Deuxième Sexe*, Beauvoir coincide con las nuevas feministas como Figes, Firestone, Okely en denunciar el matrimonio y la familia como mitos que hay que destruir, instituciones que hay que abolir si se quiere alcanzar una verdadera liberación de las mujeres y de los niños y adolescentes:

"Je déplore l'esclavage imposé à la femme à travers les enfants et les abus d'autorité auxquels ceux-ci sont exposés. Les parents font entrer leurs enfants dans leurs jeux sado-masochistes, projetant sur eux leurs fantasmes, leurs obsessions, leurs névroses" (³⁹).

Además, por otra parte, la familia es una institución en la que la ideología patriarcal oprime a la mujer imponiéndole miles de horas de trabajo no remunerado. Por eso piensa que hay que eliminar esta institución y, aunque no propone un recambio concreto, está muy atenta a otros nuevos tipos de agrupación como lo fueron las comunas de los años 60 o los kibutz israelíes de los 50. Por eso invita a una maternidad libre y no necesariamente en el marco de un matrimonio, aunque señala las dificultades sociales que esto tiene todavía. Pero lo que, sobre todo, es para ella condición de posibilidad de liberación para la mujer es el que tenga un trabajo remunerado:

"Je crois que le mariage est dangereux pour la femme(...) Si l'on veut vraiment être indépendante, ce qui compte, c'est d'avoir un métier, c'est de travailler. C'est le conseil que je donne à toutes les femmes qui me posent la question. C'est une condition nécessaire. Elle vous permet quand vous êtes mariée et que vous voulez divorcer, de partir, de faire vivre vos enfants, d'assumer votre propre existence" (⁴⁰).

En definitiva, el culto a la maternidad aparece como una falsificación, como una forma solapada de explotación y de opresión de la mujer por los hombres

³⁹ T.C.F., pág., 625.

⁴⁰ A. SCHWARZER, "La femme révoltée" (1972). Loc. cit. pág. 44

quienes afirman que "l'enfant est nécessaire pour maintenir la femme à la cuisine"⁴¹)

De modo que la mujer, retenida en el hogar por los hijos, se convierte por ello mismo en una ama de casa a quien se le arrebató casi gratuitamente su fuerza de trabajo. Esto no ocurriría si ella pudiera planificar la maternidad según su voluntad. Entonces podría compatibilizarla con un trabajo, una profesión, una carrera. En esta dirección se enfoca toda la actividad de Beauvoir a favor del uso de anticonceptivos y de la despenalización del aborto como maneras de evitar maternidades no deseadas. Desde 1959 en que escribía el prefacio a la obra de la Dra. Weill-Hallé sobre *Le Planing familial* hasta el final de su vida mantuvo una actitud de militante en este campo.

Hoy podemos decir que las declaraciones de Beauvoir sobre el matrimonio, la familia y la maternidad han funcionado en gran medida como "self-fulfilling prophecies" por cuanto en los años 90, aunque la familia aún no ha desaparecido, la gran mayoría de las mujeres de las clases medias de los países occidentales elige cuántos hijos y cuando quiere tenerlos; elige una maternidad dentro o fuera del matrimonio y, sobre todo, elige la independencia económica previa como condición de posibilidad de una maternidad y de un matrimonio.

C) La mujer y el trabajo.

El trabajo remunerado es, pues, condición de posibilidad, aunque no la única, de la emancipación de la mujer. Desde *Le Deuxième Sexe* no ha dejado de repetirlo. Ahora sigue insistiendo; es sobre todo en el plano económico donde la servidumbre de la mujer es provechosa al hombre, declaraba en una entrevista de 1975:

"Je crois qu'une des clefs de la condition imposée à la femme, c'est le travail qu'on lui extorque, un travail non salarié qui lui permet tout juste d'être entretenue plus ou moins luxueusement, plus ou moins misérablement par son mari, mais dans lequel il n'y a pas de fabrication

⁴¹ Prefacio a *Avortement. Une loi en procès*, pág. 13. Citado por Zéphir, ob. cit., pág. 82.

de plus value. La valeur d'apport du travail n'est pas reconnue. Et ça, c'est très important"(42)

El trabajo doméstico constituye una verdadera explotación para la mujer. Según una encuesta hecha en Francia en 1972, los asalariados rendían 43 millones de horas de trabajo por año, mientras que las mujeres hacían 45 millones de horas de trabajo *no retribuido*(43). Por tanto, lo que gasta el marido en el mantenimiento de su mujer no tiene proporción con lo que ésta ganaría si su trabajo fuese pagado, siquiera con la tarifa de una asistenta doméstica. Si las mujeres exigieran que la producción privada del trabajo doméstico fuese convertida en producción pública, esto es, pagada, ello acarrearía un verdadero vuelco en la economía de la sociedad patriarcal. Y no sólo esto; otra desventaja importantísima es la sujeción a la familia y al hogar que supone la dedicación al trabajo doméstico. Si el marido se cansa de la esposa o se enamora de otra, ésta se puede encontrar, de repente, sola y sin recurso económico ninguno. Sin trabajo y casi siempre sin posibilidades de encontrarlo, ya que no posee ningún certificado de haber trabajado en ninguna parte.

Ahora bien, luchar por el trabajo remunerado es insuficiente si la mujer continúa sometida al trabajo doméstico. Así, declara a J.L. Servan-Schreiber:

"Je pense que le combat doit être(...) contre l'esclavage ménager. Ça doit être le premier, je crois. Et je crois que c'est un combat sur lequel on pourrait mobiliser une très grande quantité de femmes, car beaucoup de femmes souffrent de cet état de choses"(")

Lo que ella propugna es una socialización -dentro del hogar- del trabajo doméstico, esto es, que no sea un trabajo reservado exclusivamente a la mujer ni a nadie en particular, sino que lo asuman todos los miembros del grupo familiar:

⁴² Entrevista con J.L. Servan-Schreiber. Emission Questionnaire à TFI, 6 avril 1975, págs. 8-9 del texto mecanografiado inédito. Citado por Zéphir en ob.cit. pág. 123.

⁴³ Citado por Beauvoir en Préface à Avortement. Une loi en procès. L'affaire Bobigny, pág. 12. Citado por Zéphir, ob. cit. pág. 123.

⁴⁴ Loc. cit. Citado por Zéphir en ob. cit. pág. 125.

"Si les femmes faisaient la révolution sur ce plan-là, si elles refusaient le travail ménager, si elles obligeaient les hommes à le faire avec elles, si ce travail n'était plus le travail clandestin auquel elles sont condamnées, eh bien, si cela était changé, toute la société en serait bouleversée"(⁴⁵)

Naturalmente, Beauvoir está contra la opinión de quienes piensan que debería pagarse a las mujeres el trabajo doméstico. Eso sería ratificarlas en su esclavitud porque supone reconocer que ser ama de casa es un oficio, una manera adecuada de vida:

"Or c'est justement cela, cette condamnation à vie au ghetto du ménage, cette division entre travail masculin et travail féminin, travail au dehors et travail au dedans, que les femmes doivent rejeter si elles veulent devenir des êtres humains à part entière. Donc je suis contre le salaire pour les femmes au foyer"(⁴⁶)

Otras dos cuestiones se plantean en torno al trabajo de la mujer. La una -cuestión largamente discutida en el *M.L.F.* durante los años 70 y ante la que Beauvoir se muestra modestamente receptiva de la opinión de sus compañeras de movimiento- se refiere a si la mujer debe entrar en el juego de la aceptación de puestos de responsabilidad y de poder en el aparato administrativo y/o en la empresa privada. ¿Deben las mujeres aprovechar esta oportunidad para desde sus puestos de poder contribuir a cambiar las cosas? ¿No se prestan entonces al papel de mujer-coartada? ¿No supondrá aceptar el juego del poder y dar pie a que los varones puedan comentar que "ya hemos conseguido la igualdad" y prueba de ello es que "la que vale" llega a puestos tan elevados como ellos? Beauvoir defiende una postura matizada en este terreno: en primer lugar, piensa que hay que distinguir entre la *cualificación profesional* y el *puesto*, porque, incluso con una alta cualificación profesional, una mujer no debería aceptar puestos que impliquen el mantenimiento de jerarquías que no son de recibo. Además:

⁴⁵ Loc. cit. Ibid., pág. 125

⁴⁶ A. Schwarzer. "Le Deuxième Sexe trente ans après" Ob. cit. pág. 79.

"Les femmes risquent beaucoup d'être piégées, parce qu'elles exerceront le pouvoir que cette qualification leur donne à l'intérieur d'un monde d'hommes qui ont la quasi-totalité du pouvoir"(⁴⁷).

Y ello explica que las mujeres que aceptan altos puestos de responsabilidad sean consideradas por las demás como "arribistas", "elitistas" o "privilegiadas". La experiencia muestra que:

"On préfère celles qui refusent, parce qu'elles ne croient pas qu'elles élargissent le fossé en acceptant, mais deviennent plutôt des alibis"(⁴⁸)

Beauvoir está de acuerdo con esta postura porque piensa que, si la sociedad debe cambiar, ese cambio debe conseguirse desde la base, tiene confianza en la lucha sindical, en el poder de las mujeres unidas. Si ya en *Le Deuxième Sexe* propugnaba que la liberación de la mujer había de conseguirse por una lucha colectiva, ahora que los movimientos colectivos de mujeres han adquirido fuerza no hace sino ratificarse en sus primeras afirmaciones. En 1967 había declarado a Jeanson(⁴⁹) que el feminismo es una forma de vivir individualmente y de luchar colectivamente; en 1978 se reafirma en la misma posición en sus declaraciones a Viansson-Ponté:

"Je garderai toujours cette formule(...) individuellement, on peut essayer de s'affranchir des contraintes économiques (...) on peut essayer d'avoir un métier, de travailler au-dehors, de faire une carrière. Cela dit (...) notre but, à nous, ce que nous appelions le féminisme radical, ce n'est pas de prendre la place des hommes pour retomber dans les mêmes défauts qu'eux(...). Nous ne souhaitons pas que les femmes prennent ce goût du pouvoir et tous les défauts des hommes".(⁵⁰)

⁴⁷ "Simone de Beauvoir interroge J. P. Sartre". *L'Arc*, n° 61, 1975, pag. 11.

⁴⁸ "Dialogue avec S. de Beauvoir" (1975).B. FRIEDAN: Ma vie a changée, pag. 331. Citado por Zéphir, ob. cit. pag. 136.

⁴⁹ Simone de Beauvoir ou l'entreprise de vivre, pag. 262.

⁵⁰ Entretien avec S. De Beauvoir, I. Le Monde, 10 janvier 1978, pag. 2. Citado por Zéphir, ob. cit. pag. 137.

El otro problema es el del trabajo de la mujer casada, trabajo que la libera sólo en parte mientras tenga que seguir, al volver al hogar, con el trabajo doméstico. En este punto Beauvoir mantiene la misma posición que sostenía en el 61⁽⁵¹⁾. Cree que para una mujer casada y con hijos es difícil llevar una vida profesional independiente, a no ser que el trabajo en la casa sea compartido.

D) Las relaciones hombre-mujer.

Esta es otra cuestión en discusión en el neo-feminismo. Todas las neo-feministas concuerdan en que es necesario redefinir el amor y la sexualidad. Pero algunas niegan que el hombre tenga un papel que jugar en la vida de la mujer, concretamente en su vida sexual; mientras que otras le otorgan, por el contrario, un espacio en su existencia y en su cama, según la expresión de Beauvoir. A lo que añade: "C'est du côté de celles-ci que je me range. Je répugne à l'idée d'enfermer la femme dans un ghetto féminin".⁽⁵²⁾

A continuación explica en qué consisten las posiciones diferentes a la suya. Algunas feministas -dice-, apoyándose en las experiencias de laboratorio hechas por Masters y Johnson, sostienen que el orgasmo vaginal es un mito, que solamente existe el orgasmo clitoridiano, de modo que, contra lo que Freud sostenía, la mujer no tiene necesidad del hombre para obtener placer sexual. Beauvoir en este punto señala que ella tampoco está de acuerdo con Freud, el cual tenía una concepción de las relaciones entre los sexos que se refleja en el tratamiento de la cuestión, hasta el punto de que llegó a afirmar que la masturbación del clitoris era una actividad masculina y la eliminación de la sexualidad clitoridiana una condición necesaria para el desarrollo de la feminidad. Semejante afirmación -comenta Beauvoir- es absurda porque, si el clitoris es un órgano exclusivamente femenino, es un prejuicio suponer que una mujer que opta por el placer clitoridiano -sea en la homosexualidad, sea en el onanismo- es menos equilibrada. Por otra parte, es errónea la idea de eliminar la sexualidad clitoridiana, porque el clitoris está íntimamente ligado a la vagina y seguramente es esta relación lo que hace posible el orgasmo vaginal. Aclarado esto, hay que señalar que hay una innegable especificidad en el placer

⁵¹ Cfr. "La condition féminine", La Nef, n° 5, citado en el capítulo V de la Segunda parte de esta Tesis.

⁵² T.C.F., pág. 626.

obtenido en el coito con penetración vaginal, el cual para muchas mujeres es el más completo y satisfactorio. Por lo demás, siempre crítica con los experimentos de laboratorio, puntualiza:

"Les expériences de laboratoire qui isolent la sensibilité interne du vagin de l'ensemble de ses réactions ne prouvent rien. Le coït n'est pas un rapport entre deux appareils génitaux ni même entre deux corps mais entre deux personnes, et l'orgasme est par excellence un phénomène psychosomatique"⁽⁵³⁾

Siguen precisiones en las que vuelve sobre su concepción del coito en *Le Deuxième Sexe*. No suscribe la idea -nos dice- de que todo coito es una violación; si en *Le Deuxième Sexe* había escrito que: "La première pénétration est toujours un viol", lo había hecho pensando en las noches de boda tradicionales en las que una virgen ignorante es desflorada más o menos torpemente. Pero el coito puede ser un encuentro plenamente consentido por ambas partes y, en ese caso, equipararlo a una violación sería caer en los mitos masculinos que conciben el órgano viril como un arado, una espada, un arma de dominación en suma. Señala también que "la sexualité peut être un piège épouvantable", no ya porque haya mujeres que se vuelven frías, lo cual estima como una defensa. "Le pire, c'est pour les femmes de trouver un tel bonheur dans la sexualité qu'elles deviennent plus ou moins les esclaves des hommes, ce qui renforce la chaîne qui les attache à leur oppresseur"⁽⁵⁴⁾. Pero, admitiendo que el erotismo es distinto en el hombre y en la mujer, Beauvoir está por las relaciones hetero-sexuales. Ya en sus entrevistas con Jeanson (1966) declaraba que, afortunadamente, las cosas estaban cambiando, las mujeres eran más espontáneas en su relación con los hombres y tomaban cada vez más la iniciativa en el comienzo de las relaciones y en la ruptura:

"Alors la nuance qu'il peut y avoir entre un homme et une femme lorsqu'ils se retrouvent ensemble, je ne crois quand même pas que ce soit quelque chose de vraiment important!"⁽⁵⁵⁾

53

T.C.F., pág. 627. Beauvoir cita en nota, como apoyo a su tesis a Gérard Zwang, que en su obra Le sexe de la femme ha mostrado la frecuencia de los casos de onanismo en los pueblos primitivos y también a M.J. Sher Fey: Nature and Evolution of Female Sexuality (1972).

54

Esta afirmación viene como respuesta a la pregunta de Schartzter acerca del papel que, a juicio de Beauvoir, juega la sexualidad a finales de los 70 en la opresión a las mujeres. Loc. cit. "*Le Deuxième Sexe trente ans après*", pág. 81.

55

Loc. cit. pág. 262.

Sin embargo, en los nuevos movimientos feministas, tanto en USA como en Francia, hay una corriente homosexual que les ha dado un fuerte impulso. Cuando A. Schwarzer le preguntaba en el 72 qué opinión le merecían estas corrientes minoritarias, respondía:

"Peut-être, en effet, n'est-il pas mauvais qu'il y ait des femmes qui soient tout à fait radicales et qui refusent complètement l'homme. Elles entraînent celles qui seraient disposées à certaines compromissions(...) Les homosexuelles peuvent avoir un rôle utile. Mais quand elles se laissent obnubiler par leurs partis pris, elles risquent d'éloigner du mouvement les hétérosexuelles. Je trouve ennuyeuse et irritante leur mystique du clitoris et tous ces dogmes sexuels qu'elles prétendent nous imposer"(⁵⁶).

El odio de algunas mujeres hacia los hombres les lleva a rechazar todos sus valores, todo lo que ellas denominan "modelos masculinos". Y en este punto Beauvoir se muestra en desacuerdo porque, como siempre ha sostenido, no cree que haya cualidades, valores, ni modos de vida específicamente femeninos. Concebirlo así sería admitir la existencia de una naturaleza femenina, esto es, caer en el mito inventado por los hombres para mantener a las mujeres confinadas en su condición de oprimidas. Una vez más repite que: "Il ne s'agit pas pour les femmes de s'affirmer comme femmes, mais de devenir des êtres humains à part entière"(⁵⁷). Y que si la cultura, el arte, la ciencia y la técnica han sido creados por los hombres, ello no ha sido debido al hecho de que fueran hombres sino al hecho de que eran los dominadores y, por ello, los que representaban la universalidad.

Siendo así las cosas, ¿cómo plantea Beauvoir las relaciones concretas entre hombres y mujeres? En este punto sus posiciones con respecto a la época de *Le Deuxième Sexe* se han hecho más radicales, se han endurecido. Entonces las concebía en términos de reciprocidad. Treinta años después, ya no opina lo mismo: al constatar que la liberación de la opresión no parece poder hacerse en términos de camaradería y amistad, ahora piensa que, para apropiarnos de lo que es

⁵⁶ A. SCHWARZER: "La femme révoltée", loc. cit. págs. 35-36.

⁵⁷ T.C.F., pág. 628.

nuestro, hay que enfrentarse con los detentores del poder. Y así, en 1976 declara:

"Comme c'est au pauvres d'arracher le pouvoir aux riches, c'est aux femmes d'arracher le pouvoir aux hommes"⁵⁸).

Precisamente porque ha podido constatar desde los años 60 y más todavía en los 70 cuánto les cuesta a las mujeres conseguir leyes que reconozcan sus derechos (al aborto, al divorcio), piensa ahora que los hombres no se solidarizan fácilmente con la causa de las mujeres. La actitud de los hombres ante las reivindicaciones femeninas es similar a la de cualquier opresor ante el oprimido:

"L'essentiel de la lutte des femmes contre les hommes c'est bien une lutte contre l'oppression, parce que l'homme essaie de cantonner la femme dans une position secondaire"⁵⁹)

Y en el mismo sentido se expresa en 1979:

"La lutte doit être menée d'une façon précise et avec vigilance. Il n'est pas possible qu'une telle injustice, une telle anomalie se perpétue dans la société. Des hommes qui se croient démocrates acceptent la condition des femmes. Par notre révolte, ouvrons-leur les yeux pour qu'ils prennent conscience de l'esclavagisme dans lequel ils ont réduit leurs compagnes"⁶⁰)

Además, observa que los hombres no sólo no colaboran en la liberación de las mujeres, sino que procuran beneficiarse de ella en el sentido de ejercer la opresión más brutalmente. En efecto, constata que desde el surgimiento del F.L.N. han aumentado la agresividad sexual y las violaciones por parte de los hombres, quienes hacen la siguiente lectura de la libertad que han conseguido las mujeres: ahora que la anticoncepción y el aborto se han despenalizado, ya no hay motivo para que las mujeres que rechazan los tabúes sexuales nos rechacen. En todo caso,

⁵⁸ "Le Deuxième Sexe vingt cinq ans après". Interview de John Gérassi, loc.cit. Citado en Les écrits de Simone de Beauvoir, pág. 550.

⁵⁹ "Simone de Beauvoir interroge J.P. Sartre", L'Arc, n° 61, 1975, pág. 7.

⁶⁰ "Une femme de notre temps". Entretien de S. de Beauvoir avec Jean-Claude Lamy. France-Soir, 18-19 février 1979, pág. 2. Citado por Zéphir, ob. cit. pág. 185.

esta reacción de los hombres corresponde al fenómeno que se observa en el curso de toda lucha reivindicativa: en la primera fase, la lucha hace la vida más dura y las relaciones interpersonales se tensan.

"Plus la prise de conscience féminine gagnera du terrain, plus les hommes seront agressifs et violents, mais à mesure que les hommes deviennent violents les femmes ont davantage besoin des autres femmes pour lutter -c'est-à-dire que l'action de masse devient de plus en plus nécessaire".⁽⁶¹⁾

Ante la violencia de los hombres, Beauvoir recomienda la contra-violencia:

"Les femmes doivent se défendre également par la violence. Certaines apprennent le karaté ou d'autres formes de combat. Je suis tout à fait d'accord. Elles seront ainsi beaucoup plus à l'aise dans leur peau et dans le monde que si elles se sentent désarmées face aux agressions masculines".⁽⁶²⁾

Como señala Zéphir, Beauvoir propugna que las mujeres rompan la imagen de decorosa pasividad que se les atribuye como característica femenina, porque, si quieren luchar con eficacia contra la agresión milenaria que sufren, no será por métodos no violentos como lo conseguirán. Según Beauvoir, o bien se lucha para cambiar el mundo, en cuyo caso hay que tener en cuenta sus reglas para mejor destruirlas, o bien se retira uno completamente del mundo y ejerce una acción indirecta sobre él. Ella eligió la primera alternativa; pero, en cualquier caso, nos dice, es preciso que todo cambie y los cambios que prevé son radicales, como hemos ido señalando.

Zéphir apunta, en el libro tantas veces mencionado, que este compromiso radical de Beauvoir con la lucha feminista se apoya teóricamente en la nueva aplicación de la categoría de *l'Autre* a la mujer fundamentada sobre la *rareté*, y hace una exposición de lo que esta categoría es para Sartre en la *Critique de la raison dialectique*. Pero luego, ni la confronta con las declaraciones "neo-feministas" de Beauvoir, ni aporta -mal podría hacerlo porque no existen-

⁶¹ "Entretien avec S. de Beauvoir. I". Propos recueillis par P. Viannson-Ponté, pág. 2. Citado por Zéphir, ob. cit. pág. 186.

⁶² A. SCHWARZER: "La femme révoltée" Loc. cit. pág. 49.

explicaciones de Beauvoir en este sentido. No sabemos, si hubiera escrito una continuación de *Le Deuxième Sexe* -como lo pensó en un momento dado- cómo se habría matizado la aplicación de esta categoría a la mujer, cómo habría planteado la deseable y todavía utópica relación de reciprocidad entre los sexos (suponemos que en los mismos términos que en *La Vieillesse* y según el mismo modelo que en *Pyrrhus et Cinéas*), pero ella, aparte de la breve indicación teórica señalada más arriba, no explicitó los nexos teóricos de esta nueva fundamentación. Una vez más eludió las teorizaciones. En *La force des choses* declaraba que "cette modification⁽⁶³⁾ [n'a] rien changé aux développements qui suivent" ⁽⁶⁴⁾ en *Le Deuxième Sexe*; y allí no planteaba las relaciones entre los sexos como las plantea en la década de los 70. Por eso, la opinión de Zéphir, si bien digna de consideración, nos parece aventurada porque carecemos de *mediaciones* para poder comprobarla. Y además pensamos que tales *mediaciones* deberían proceder de la misma Beauvoir; entre tanto mantenemos la sospecha de que no fué una mera "aplicación" del sartrismo lo que le llevó al compromiso pleno con el feminismo.

⁶³ Se refiere a la modificación que supondría el haber fundado la noción de *autre*: "non sur une lutte a priori et idéaliste des consciences, mais sur la rareté et le besoin". *F.C.*, I, pág. 267.

⁶⁴ *Loc. cit.*

Conclusiones.

CONCLUSIONES.

Nuestro trabajo termina ratificando lo que anunciábamos en la Introducción.

Nos hemos adentrado en la obra filosófica de Beauvoir -con algunas incursiones puntuales en la obra literaria- para ir mostrando, de acuerdo con el objetivo que nos habíamos marcado como hipótesis, la singularidad de su quehacer filosófico. Nos hemos servido de la cronología y de los conceptos como hilos conductores, imbricando el plano conceptual sobre el cronológico porque queríamos reconstruir el curso de su pensamiento filosófico tal como fué gestándose en el tiempo y, a la vez, indagar y mostrar la concatenación de las ideas en su propio movimiento -como diría Hegel-, que no es ajeno ni al curso del tiempo, ni a la experiencia vivida, sino que depende estrechamente de ésta en el tiempo en que se vive y por quien se vive, *a fortiori* tratándose de una filósofa existencialista que, por serlo, concibe la vida como proyecto y compromiso en y con el tiempo histórico que le tocó vivir.

Nos hemos atendido a lo dicho en su escritura filosófica y hemos acudido a la autobiografía -y a las biografías existentes- como referencia y apoyo que nos permitiesen comprender las raíces y, en su caso, la genealogía de los conceptos que utilizaba, la motivación intelectual que la animaba, las preocupaciones teóricas -y prácticas- que conducían sus investigaciones. No hemos privilegiado la biografía de la filósofa como elemento hermenéutico de lo bibliográfico porque este recurso, que lamentablemente se ha utilizado con frecuencia por las estudiosas de Beauvoir¹) cuando se exclusiviza, transforma lo que se pretende comprender en argumentos *ad mulierem* y se revela, a la postre, como una proyección de lo imaginario de quien pretende lograr con él una explicación comprensiva.

Hemos atendido, paralelamente, al curso de la gestación de la obra de Sartre. Por dos razones obligadas: a) El profundo entendimiento e intercambio

¹ Como un instrumento metodológico entre otros es utilizado, en general, por las feministas anglosajonas, y, como herramienta princeps, por M. Le Doeuff, como se ha señalado oportunamente.

intelectual existente entre ellos; b) La necesidad de verificar o falsar nuestra hipótesis de que no es una epígona del sartrismo. Y, en este punto, nos enfrentamos no sólo con la disparidad de nuestras hipótesis respecto a lo que se ha dado casi siempre por sentado -que Beauvoir es una sartreana *tout court*, la "grande Sartreuse", como se la apodaba en París en los años 40-, sino con la propia actitud de la filósofa, que no se consideraba filósofa. La descripción de sus diferentes papeles como escritores, que definió en *La force de l'âge* refiriéndose a la época en que aún no habían comenzado sus respectivas obras (1929) -Sartre, el filósofo; ella, Beauvoir, escritora de literatura; Sartre, creador de teorías que diesen cuenta de la necesidad de las cosas; Simone, mostradora del esplendor de la vida⁽²⁾-. Y a pesar de que luego la vida no se le mostrara tan espléndida como la pensaba a los 21 años y la describiera en su literatura tal como era en la realidad⁽³⁾; a pesar de que escribió importantes ensayos filosóficos y realizó investigaciones -a las que siempre llamó ensayos- que ponían de manifiesto el entramado de realidades hasta entonces inexplicadas, no le dio mayor importancia, lo explicó como la utilización respectiva de dos registros diferentes de expresión ⁽⁴⁾ y remitió siempre a la filosofía de Sartre los conceptos que utilizaba cuando se preocupó de explicarlos⁽⁵⁾.

Para comprobar nuestra hipótesis hemos ido deslindado, a través del análisis de sus obras filosóficas, en confrontación con las de Sartre, lo que en ella se hermeneutiza de manera diferente, bien porque su pensamiento se configura desde otras fuentes, bien porque su singular perspectiva es otra.

² "Je l'ai dit: Sartre vivait pour écrire; il avait mandat de témoigner de toutes choses et de les reprendre à son compte à la lumière de la nécessité; moi, il m'était enjoint de prêter ma conscience à la multiple splendeur de la vie et je devais écrire afin de l'arracher au temps et au néant". *E.A.*, I, pág. 19.

³ En este sentido hubo de aclararlo cuando le preguntaban en entrevistas por qué sus personajes femeninos no eran libres e independientes como *D.S.* les invitaba a ser.

⁴ Véase nuestro capítulo primero de la Primera parte, pág. 12.

⁵ Lo hemos visto a propósito del concepto de *rareté*. Sin embargo, sobre el método regresivo-progresivo, que ella utilizó antes, nunca dió ninguna explicación teórica. Y sobre la noción de situación, que entendió de diferente manera, tan sólo un breve apunte de su discusión con Sartre en la autobiografía. No obstante, tampoco admitió ser una epígona de Sartre. Al final de su vida nació así su posición en una de sus entrevistas con A. Schwarzer: a la pregunta de ésta sobre qué opina de la denominación que se le daba "grande Sartreuse", "première disciple de Sartre", contestó alzada: "Je pense que c'est faux. Archi-faux! Certes en philosophie, il était créateur et moi pas -mais il y a tellement d'hommes qui ne le sont pas non plus! Je reconnaissais sa supériorité en ce domaine. Donc, en ce qui concerne la philosophie, j'étais en effet disciple de Sartre, puisque j'ai adhéré à l'existentialisme. Nous en avons discuté d'ailleurs. Nous avons beaucoup discuté sur *L'Être et le Néant*: je m'opposais à certaines de ses idées, et quelquefois ça lui a fait changer un peu sa route". A. SCHWARZER: Op. cit. "Il ne suffit pas d'être femme", entrevista datada en 1982, págs. 113-14.

Hemos señalado, al final de la Primera parte de nuestro trabajo, los rasgos que caracterizan la hermenéutica existencial del primer período de su producción filosófica frente a Sartre, en torno a las nociones de libertad/ situación. En el segundo y tercer periodos, su hermenéutica se singulariza en torno a la noción de *lo otro* -en *Le Deuxième Sexe* y *La vieillesse*-, como hemos indicado, cuyo desarrollo y aplicación difieren de la noción sartreana. También son distintos los temas que acaparan su atención filosófica. Esta se decanta, desde *Le Deuxième Sexe* hasta el final de su vida, por la denuncia de la situación de opresión de grupos marginados en el seno de nuestra sociedad (las mujeres y los viejos fundamentalmente) y la puesta en cuestión de los privilegios de la burguesía. Tales investigaciones, centradas en sus dos principales obras de madurez, iluminan dos zonas que estaban en la penumbra y que nadie antes había explorado desde el ángulo de la filosofía. Con ellas, la filosofía de Beauvoir se destaca también como una perspectiva diferente de la del existencialismo sartreano.

La organización de nuestra investigación en tres partes, y la diferente dimensión de cada una de ellas, obedece al propio desarrollo de su pensamiento y a la necesidad interna de nuestra investigación, que ha consistido, como decíamos arriba, en deslindar los aspectos propios de la filosofía beauvoiriana de la sartreana y en ir señalando lo que son sus aportaciones originales, incluyendo en ello su modo de incorporar algunos elementos del pensamiento contemporáneo al suyo propio, tales como el psicoanálisis o el materialismo histórico. También, con ello, hemos querido indicar los jalones de su trayectoria filosófico-intelectual, atendiendo, no obstante, a la continuidad entre los diferentes momentos de cristalización de su pensamiento. Su propia obra lo indica así; es una obra más unitaria, a nuestro modo de ver, de lo que ella pensó. En su primera fase -que ella denominó "período moral"- ya aparecen los principales rasgos de su sensibilidad filosófica: su solidaridad con los desfavorecidos, la oposición a toda forma de enmascaramiento de la injusticia, la denuncia de todo tipo de privilegios, detentados siempre por esa clase burguesa de la que ella procede y de la que va arrancándose crecientemente, desde *Pour une morale de l'ambiguïté* hasta *La vieillesse*, pasando por *La pensée de droite aujourd'hui*. Tal ruptura con su clase de origen se traduce en un progresivo compromiso social más que político, en el sentido militante del término, puesto que ella no sólo no militó nunca en un partido político -en lo que coincide con Sartre-, sino que tampoco se apasionó nunca por la política -a diferencia de Sartre-; lo cual no significa que se despreocupase por esta dimensión de lo humano. Tal progresiva

separación de los opresores supone un progresivo acercamiento a los oprimidos, que, para Beauvoir, se focaliza en el desenmascaramiento de la opresión de grupos marginales hasta entonces no contemplados como tales; en este aspecto, también se separa de Sartre, quien centró sus análisis de la opresión en los grupos políticamente oprimidos: obreros, judíos, negros.

El propósito de nuestra investigación no ha sido, evidentemente, subvertir aquella distribución de papeles que Beauvoir hizo entre Sartre y ella. No tratamos de negar que Sartre fuera un gran filósofo teórico, una de esas mentes creadoras, capaces de elaborar esos "delirios concertados" que son los sistemas filosóficos, según la expresión de Beauvoir. Lo que hemos tratado de mostrar es que hay otra manera de hacer filosofía, además de la de crear sistemas. Hay otra manera, también, de ser filósofo. Y en este otro modo de ser filósofo - consistente en traer a la luz zonas de la realidad cubiertas de un velo de falsedad que distorsiona su captación- Beauvoir debe ocupar el rango que le corresponde. Un rango en el que ella, al parecer, nunca reparó. Porque, en aquella división tajante de funciones en que situó a ambos -a Sartre y a sí misma- no se contemplaba. Por eso, cuando tenía que explicar su propia filosofía, siempre nos remitía a Sartre, o guardaba silencio. Un rango en el que ella pudo situarse desde muy pronto, por estar excepcionalmente dotada para la filosofía. Pero sus dotes filosóficas, que ella definía como "facilidad de penetrar en los textos", denotaban, a su juicio, "carencia de inventiva". Sin embargo, no todos lo veían así. Su biógrafa D. Bair trae al respecto el testimonio de M. de Gandillac, quien estimó que Beauvoir se juzgaba muy modestamente y que, a su juicio, hubiera podido crear una obra filosófica tan original como la de Sartre⁽⁶⁾. Y Bair se pregunta cómo no lo hizo, si ella misma le expresó en una de sus entrevistas para la preparación de la biografía, que el campo de la filosofía "es el campo de estudio y de explicación más apasionante de todos"⁽⁷⁾

En cualquier caso, esta facilidad de Beauvoir para captar el sentido no sólo de los textos, sino también de las cosas, reconocida, en primer lugar, por

⁶ Gandillac relató a Hélène de Beauvoir -la hermana de Simone- que, en la oposición de Agrégation de 1929, el tribunal no se ponía de acuerdo acerca de a quien dar el primer puesto, si a Beauvoir o a Sartre. Finalmente se decidieron por el último "[parce] qu'elle n'était qu'une étudiante de la Sorbonne et que lui était normalien, et que ce malheureux se présentait pour la seconde fois". D. Bair, Simone de Beauvoir, Cap. XIX, pág. 311, nota. Cfr. también F. d'EAUBONNE: Une femme nommée Castor: non amie, S. de Beauvoir.

⁷ Ibid., pág. 311.

Sartre, en numerosas declaraciones y entrevistas⁸), había de dar sus frutos en el ámbito del desvelamiento de realidades. Y eso es lo que hemos tratado de probar, ateniéndonos a la obra escrita, donde ellos, Sartre y Beauvoir, se muestran como dos tipos diferentes de filósofos. El primero, creador de un sistema, como ella lo definió. Y la segunda, filósofa moral, que reflexionó sobre su mundo y su tiempo, en una línea que se inscribe en la tradición de la filosofía francesa que va de Montaigne a Voltaire. Ese es, creemos, el rango en el que corresponde situar la filosofía de Beauvoir. Esperamos que nuestro trabajo contribuya a que comencemos a reconocérsele.

⁸ Por ejemplo, en los diálogos del film de Contat y Astruc, Paris, Gallimard, 1977; en la entrevista con M. Gobel para Vogue, 1965, etc .

BIBLIOGRAFIA.

1. Publicaciones de Beauvoir.
2. Publicaciones de Sartre.
3. Publicaciones sobre Beauvoir y sobre Sartre.
4. Otras publicaciones.

PUBLICACIONES DE BEAUVOIR CONSULTADAS.
(Se incluyen solamente los títulos citados)

La fecha que sigue al título corresponde al año de la primera edición; la que cierra la referencia indica el de la edición utilizada. Cuando ambos coinciden, anotamos sólo el primero.

- L'Invitée (1943). Paris, Gallimard, Folio, 1972.
- Pyrrhus et Cinéas (1944) en: Pour une morale de l'ambiguïté (1947). Paris, Gallimard, Idées, 1983.
- Le sang des autres (1945). Paris, Gallimard, Folio, 1984.
- Les bouches inutiles (1945). Paris, Gallimard.
- Tous les hommes sont mortels (1947). Paris, Gallimard, Folio, 1986.
- Pour une morale de l'ambiguïté (1947) Paris, Gallimard, Idées, 1983.
- L'existentialisme et la sagesse des nations (1948). Paris, Nagel, Coll. "Pensées".
- L'Amérique au jour le jour (1948). Paris, Morihien.
- Journal de guerre (Septembre 1939-Janvier 1941). (1990). Paris, Gallimard.
- Lettres à Sartre *, 1930-1939 (1990). Paris, Gallimard.
- Lettres à Sartre **, 1940-1963 (1990). Paris, Gallimard.
- Le Deuxième Sexe, Tome I. Les faits et le mythes. Tome II. L'expérience vécue (1949). Paris, Gallimard, NRF, 1962.
- Sade. Texte de S. de Beauvoir. Coll. "Les Ecrivains célèbres". Paris, Mazenod, II, 1952.
- "Faut-il brûler Sade?" (1952), Les Temps Modernes, 7º año, nº 75, Enero.
- "Merleau-Ponty et le pseudo-sartrisme", Les Temps Modernes (1955), nº 114-115, juin-juillet.
- "La pensée de droite aujourd'hui", Les Temps Modernes (1954), nº 114-115, juin-juillet.
- Faut-il brûler Sade? (Privilèges) (1955). Incluye los tres ensayos anteriores. Paris, Gallimard, Idées, 1972.
- Les mandarins (1954). Paris, Gallimard, Coll. Folio, 1972.
- La longue marche (Essai sur la Chine) (1957). Paris, Gallimard.

- Memoires d'une jeune fille rangée (1958)**. Paris, Gallimard, Coll. Folio, 1982.
- "Brigitte Bardot and the Lolita syndrome"**, (Esquire, Agosto, 1959). Traducido al francés en: C. FRANCIS y F. GONTIER: **Les écrits de S. de Beauvoir**, con el título: **"Brigitte Bardot et le syndrome de Lolita"**. Paris, Gallimard, NRF, 1979, págs. 363-376.
- La force de l'âge (1960)**. Paris, Gallimard, coll. Folio, dos volúmenes, 1983.
- Djamila Boupacha (1962)**, en colaboración con GISELE HALIMI. Prefacio y en el Anexo; **"Pour Djamila Boupacha"**, transcripción del artículo aparecido en el periódico **Le Monde**(1960). Paris, Gallimard.
- La force des choses (1963)**. Paris, Gallimard, coll. Folio, dos volúmenes, 1973.
- Prefacio en: LAGROUA WEILL-HALLE: **La grand'peur d'aimer**. Paris, Julliard-Sequana, 1960.
- "La condition féminine"**, **La Nef**, nº 5, janvier-mars 1961.
- La force des choses (1963)**. Paris, Gallimard, Folio, 1976. 2 vols.
- Prefacio en V. LEDUC: **La bâtarde**. Paris, Gallimard, 1964.
- Une mort très douce (1964)**. Paris, Gallimard, Folio, 1990.
- Prefacio a E. y P. KRONHAUSEN: **Majorité sexuelle de la femme**(1966) Paris, Bûchet-Castel.
- Les belles images (1966)**. Paris, Gallimard, N.R.F., 1967.
- "L'âge de discrétion"**. **Les Temps Modernes**, nº 252, mai 1967
- La femme rompue (1968)**. Paris, Gallimard, Folio, 1972. Incluye tres pequeñas novelas: **"Monologue"**, **"L'âge de discrétion"** y la que da título al libro.
- La vieillesse (1970)**. Paris, Gallimard, Folio, 1979. Dos volúmenes.
- "Pourquoi on devient vieux?"**, entrevista concedida a Patrick Lorient, **Le Nouvel Observateur**, Marzo, 1970, pp. 48-60.
- "La femme révoltée"**, propos recueillis par Alice Schwartz, **Le Nouvel Observateur**, 14 février 1972, pp. 47-54.
- Tout compte fait (1972)**, Paris, Gallimard, Folio, 1978.
- Prefacio en **Avortement: une loi en procès. L'affaire de Bobigny**(1973), par l'Association **"Choisir"**. Paris, Gallimard, coll. **"Idées actuelles"**. En C. FRANCIS ET F. GONTIER: **Les écrits de Simone de Beauvoir**. Paris, Gallimard, N.R.F. Section III: Textes, pp. 505-509.
- **Préface à la rubrique "Le sexisme ordinaire"**, **Les Temps Modernes**, nº 329, décembre, 1973.

-Présentation al número especial "Les femmes s'entêtent" de Les Temps Modernes (1974) Abril-Mayo. En: C.FRANCIS y F.GONTIER: *Les écrits de Simone de Beauvoir*, Paris, Gallimard, N.R.F., 1979, pp. 519-21.

- "Simone de Beauvoir interroge Jean-Paul Sartre" *L'Arc* (1975), nº 61, pp. 3-12.

- "Simone de Beauvoir: 'The Second sex' 25 years later", entrevista concedida a John Gerassi, *Society*, Enero-Febrero, 1976. Consultado en C. FRANCIS y F. GONTIER: *Les écrits de Simone de Beauvoir*. Section III. Textes, pp. 547-65.

- "Simone de Beauvoir: 'Le Deuxième Sexe' trente ans après" *Marie Claire*, octobre 1976.

-Préface a ANNE TRISTAN et ANNIE DE PISAN: *Histoires du M.L.F.*(1977), Paris, Calman-Lévy.

-Quand prime le spirituel(nouvelles) (1979), Paris, Gallimard, N.R.F.

-*Simone de Beauvoir* (1979) (Dialogues du film de Josée Dayan et Malka Ribowska, réaînisé par J.Dayan) Paris, Gallimard, N.R.F.

-*La cérémonie des adieux suivi de Entretiens avec Jean-Paul Sartre août-septembre 1974 1981*), Paris, Gallimard, Folio, 1987.

- "La condition féminine", *La Nef*, nº 5 janvier-mars, 1961, pp. 121-127. En: C.FRANCIS y F. GONTIER, *Les écrits de Simone de Beauvoir*, págs.401-409.

-Entrevista concedida a Lisandro Otero en *Revolución*: "Sartre y Beauvoir por la provincia de Oriente". En: C. FRANCIS y F. GONTIER, *Les écrits de Simone de Beauvoir*, págs. 187-88.

-Conferencia en Japón: "Situation de la femme aujourd'hui", Septiembre, 1966. En C. FRANCIS y F. GONTIER, *Les écrits de S. de Beauvoir*, pp. 422.ss.

-Entrevista en la revista yugoslava *Viesnik*, hecha por D. Javekovic, Mayo, 1968. En: C. FRANCIS y F. GONTIER, *Les écrits de S. de Beauvoir*, págs. 235-36.

-Entrevista con Madeleine Gobeil en *Cité libre*, nº 15, Agosto-Septiembre, 1964. En: S. JULIENNE-CAFFIE, *Simone de Beauvoir*, Paris, Gallimard, 1966.

- "sartre and the Second sex", entrevista concedida a NINA SUTTON en *The Guardian*, 19 Febrero de 1970. En, *Les écrits de Simone de Beauvoir*, pág.245. Edición citada.

- "Parler de la vie et non de mythes" artículo-entrevista en *Literaturnaia Gazeta*, nº 6, 14 Febrero, 1967. Traducido del ruso en *Les écrits de S. de Beauvoir*. Edic. cit.

PUBLICACIONES DE SARTRE CONSULTADAS.

(Se incluyen solamente los títulos citados)

- L'Imagination (1936). Paris, Quadrige/ PUF, 1989.
- La transcendance de l'Ego. (Esquisse d'une description phénoménologique) (1936). Introducción, notas y apéndices por Sylvie Le Bon. París, Librairie philosophique J. Vrin, 1972.
- L'Imaginaire (Psychologie phénoménologique de l'imagination) (1940) Paris, Gallimard, Folio, essais, 1986.
- La Nausée (1938). Paris, Gallimard, Le livre de poche, 1963.
- Esquisse d'une théorie des émotions (1939). Paris, Hermann, 1975.
- Les mouches (1943). Paris, Gallimard, Folio (La publicación va precedida de Huis clos), 1982
- Les mains sales (1948). Paris, Gallimard, Folio, 1985.
- Réflexions sur la question juive (1946) Paris, Gallimard, Folio/Essais, 1985.
- L'Etre et le Néant. (Essai d'ontologie phénoménologique) (1943). Paris, Gallimard, N.R.F., 1954.
- El ser y la nada. Versión española de Juan Valmar. Revisión de Celia Amorós. Alianza Universidad/Losada, 1984.
- "La liberté cartésienne (1945), en Situations, I (1947). Paris, Gallimard, N.R.F., 1978.
- L'Existentialisme est un humanisme (1946) ; conferencia de 1945. Paris, Nagel, 1970.
- Baudelaire (1947). Paris, Gallimard, Folio, 1989.
- "Orphée noir" (1948), en Situations, III, Paris, Gallimard, N.R.F., 1949.
- "Faux savants ou faux lièvres?" (1950), en Situations, VI (sin el signo de interrogación), Paris, Gallimard, N.R.F., 1964.
- "Portrait de l'aventurier" (1950), en Situations, VI. Véase título anterior.
- Le Diable et le Bon Dieu (1947). Paris, Gallimard, Le livre de poche, 1951
- Saint Genet. Comédien et martyr (1952). Paris, Gallimard, N.R.F., 1970.
- Critique de la raison dialectique (précédé de Question de méthode). Tome I. Théorie des ensembles pratiques (1960). Paris, Gallimard, N.R.F.

- "El universal singular" (1964) Coloquio organizado por la Unesco en París, del 21 al 23 de abril, consultado en SARTRE, HEIDEGGER, JASPERS: *Kierkegaard vivo*. Madrid, Alianza Editorial, bolsillo, 1968. pp. 17-50.

- *L'Idiot de la famille (Gustave Flaubert de 1821 à 1857)* (1972). Tres volúmenes. Paris, Gallimard, N.R.F., 1988.

- "Les communistes et la paix" (1952), en *Les Temps Modernes* n° 81, julio y n° 84-85, octubre-noviembre y *Situations VI. Problèmes du marxisme, I* (1960). Consultado en *Escritos políticos, I*, traducción de Josefina Martínez Alinari, Buenos Aires, ed. Losada, 1965.

- "Réponse à Claude Lefort", (1954), en *Les Temps Modernes*, n° 100, marzo y n° 101, abril y *Situations VII. Problèmes du marxisme, II*. Consultados en *Escritos políticos, II*, Traducción de Josefina Martínez Alinari, Buenos Aires, ed. Losada, 1966.

- "Qu'est-ce que la littérature?" (1947), en *Situations, II* (1948), Paris, Gallimard, N.R.F., 1964.

- *Sartre par lui-même, un film réalisé par Alexandre Astruc et Michel Contat*. Proyectado en el Festival de Cannes, fuera de concurso, el 27-5-76. Texto de la banda sonora. Paris, Gallimard, 1977.

- *Les carnets de la drôle de guerre (Novembre 1939- Mars 1940)* (1983). Ed. de Arlette Elkaïm-Sartre. Paris, Gallimard, N.R.F.

- *Cahiers pour une morale* (1983). Ed. de Arlette Elkaïm-Sartre. Paris, Gallimard, N.R.F.

- *Le scénario Freud* (1984). Paris, Gallimard, N.R.F.

- *Lettres au Castor et à quelques autres* (1983). Edition établie, présentée et annotée par Simone de Beauvoir. * 1926-1939; ** 1940-1963. Paris, Gallimard, N.R.F.

- *Vérité et existence* (1989). Texte établi et annoté par Arlette Elkaïm-Sartre. Paris, Gallimard, N.R.F., essais.

- "Materialisme et révolution" (1946), en *Situations III*, Paris, Gallimard, N.R.F., 1949.

OTRAS PUBLICACIONES SOBRE BEAUVOIR Y SARTRE CONSULTADAS

- C. AMOROS. "Una filósofa llamada Simone de Beauvoir" en **Mujeres. Dossier homenaje a Simone de Beauvoir**. Ministerio de Cultura, Instituto de la Mujer, sin fecha de publicación.
- "Una mujer llamada Simone de Beauvoir", en **Comunidad escolar**, 28 abril/4 mayo 1986.
- "La maniobra del des-reconocimiento", en **Derechos humanos**. Ed. Asociación pro-Derechos humanos de España, nº 14, mayo-junio 1986.
- "Crítica a la ética kantiana en los escritos póstumos de J.P. Sartre", en Muguerza, Javier y Rodríguez Aramayo, Roberto Eds., **Kant después de Kant. En el bicentenario de la Crítica de la Razón Práctica**. Madrid, Tecnos, 1989.
- "Sartre", en Camps, Victoria (Ed.), **Historia de la ética. 3. La ética contemporánea**. Barcelona, Crítica, 1989.
- "El nominalismo dialéctico en Sartre", en **Revista de Bachillerato**, Año IV, nº 19. Julio-Septiembre de 1981. Editada por el Servicio de publicaciones del Ministerio de Educación y Ciencia. Págs.24-31.
- D. BAIR. **Simone de Beauvoir. (Traducción de Simone de Beauvoir, a biography**, New York, Summit Books, 1990, por Marie-France de Paloméra). París, Fayard, 1991.
- J. BUTLER. "Variaciones sobre sexo y género. Beauvoir, Wittig, Foucault", en Sheila Benhabib y Drucilla Cornella eds. (Traducción de **Feminism as Critique. Essays on the Politics of Gender in Late-Capitalist Societies** por Ana Sánchez) **Teoría feminista y teoría crítica**. Edis. Alfons El Magnànim, Generalitat Valenciana, 1990, pp. 169-192.
- S. LE BON. "**Le Deuxième Sexe, l'esprit et la lettre**", **L'Arc**, nº 61, 1975, pp. 55-60.
- F. D'EAUBONNE. **Une femme nommée Castor. Mon amie Simone de Beauvoir**. París, Ebcres, 1986.
- M. LE DOEUFF. "De l'existentialisme au Deuxième Sexe". **Le magazine littéraire**, nº 145, février 1979, pp. 18-21.
- L'étude et le rouet. 1. Des femmes, de la philosophie, etc.** París, Seuil, 1989.

- M. EVANS. *Simone de Beauvoir, A feminist mandarin.* London, Tavistock, 1985.
- L. GAGNEBIN. *Simone de Beauvoir ou le refus de l'indifférence.* Paris, Eds. Fischbacher, 1968.
- G. JOSEPH. *Une si douce occupation. Simone de Beauvoir et Jean-Paul Sartre, 1940-44.* Paris, Albin-Michel, 1991.
- S. JULIENNE-CAFFIE. *Simone de Beauvoir, Paris, Gallimard, coll. "La bibliothèque idéale", 1966.*
- F. JEANSON. *Simone de Beauvoir ou l'entreprise de vivre.* Paris, Seuil, 1966.
- Le problème moral et la pensée de Sartre.* Paris, Seuil, 1965.
- Sartre dans sa vie,* Paris, Seuil, 1974.
- S. LILAR. *Le malentendu du Deuxième Sexe.* Paris, P.U.F, coll. "A la pensée" 1970.
- M. MERLEAU-PONTY. *Les aventures de la dialectique,* Paris, Gallimard, NRF, 1955.
- E. MARKS. *Simone de Beauvoir: Encounters with death.* New Brunswick, New Jersey, Rutgers University Press, 1973.
- T. KEEFE. *Simone de Beauvoir, a Study of her Writings,* Totowa. N. J., Barnes & Noble, 1983.
- C. FRANCIS, y F. GONTIER. *Les écrits de Simone de Beauvoir. La vie-L'écriture, avec en appendice textes inédits ou retrouvés* Paris, Gallimard, N.R.F., 1979.
- Simone de Beauvoir.* Paris, Perrin, 1985.
- A. SCHWARZER. *Simone de Beauvoir aujourd'hui. Six entretiens. Introduction, entretiens deux, cinq et six traduits de l'allemand par Léa Marcou. (Edición original en alemán Reinbeck bei Hamburg, Rowohlt Verlag GmbH, 1983).* Paris, Mercure de France, 1984.
- J. OKELY. *Simone de Beauvoir. A re-reading.* London, Virago pioneers, 1986.
- A. WITHMARSH. *Simone de Beauvoir and the Limits of Commitment.* Cambridge. Cambridge University Press, 1981.
- J.J. ZEPHIR. *Le néo-féminisme de Simone de Beauvoir.* Paris, Denoël/Gonthier, 1982.
- M. CONTAT y M. RYBALKA. *Les écrits de Sartre. (Chronologie, bibliographie commentée)* Paris, Gallimard, 1970.

- A. WITHMARSH. **Simone de Beauvoir and the Limits of Commitment.** Cambridge. Cambridge University Press, 1981.
- J.J. ZEPHIR. **Le néo-féminisme de Simone de Beauvoir.** Paris, Denoël/Gonthier, 1982.
- M. CONTAT y M. RYBALKA. **Les écrits de Sartre. (Chronologie, bibliographie commentée)** Paris, Gallimard, 1970.
- A. COHEN-SOLAL. **Sartre (1905-1980).** Paris, Gallimard, N.R.F., 1985.
- P. FORSTER y I. SUTTON, eds. **Daughters of De Beauvoir.** London, The women's Press, 1989.
- A. STERN **La filosofía de Sartre y el psicoanálisis existencialista.** Traducido del alemán por Julio Cortázar. Buenos Aires, Compañía General Fabril Editora, 2ª edición corregida y ampliada por el autor, 1962.
- K. SOPER "The qualities of Simone de Beauvoir", en **New Left Review.**

OTRAS PUBLICACIONES CONSULTADAS

(Se incluyen solamente los títulos citados)

- J.L.L. ARANGUREN **Ética.** Madrid, Revista de Occidente, 1959, 2ª edición.
- C. AMOROS "Espacio de los iguales, espacio de las identidades. Notas sobre poder y principio de individuación." en, **Arbor**, CSIC. Noviembre-Diciembre de 1987.
- E. BADINTER **L'amour en plus. Histoire de l'amour maternel (XVII-XXe. siècle).** Paris, Flammarion, Le Livre de poche, 1990.
- G. W. F. HEGEL **Fenomenología del espíritu.** Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica. Traducción del alemán de W. Roces sobre el texto de Johannes Hoffmeister, de la Editorial Félix Meiner, Hamburgo. Sexta reimpresión en España, 1985.
- Filosofía del Derecho.** Traducción de Angélica Mendoza de Montero sobre la versión italiana de F. Messineo, publicada bajo la dirección de B. Croce y G. Gentile, Buenos Aires, Editorial Claridad, 4ª edición, 1955.
- La Phénoménologie de l'Esprit.** Traduction de J. Hyppolite (1939). Dos volúmenes. Paris, Aubier-Montaigne, 1947.
- J. HYPPOLITE **Génesis y estructura de la "Fenomenología del Espíritu" de Hegel.** Traducción de Francisco Fernández Buey de la edición original francesa que lleva por título *Génèse et structure de la 'Phénoménologie de l'Esprit' de Hegel.* Barcelona Península, col. historia, ciencia, sociedad 1974.
- F. ENGELS **El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado.** Madrid, Ayuso, versión de la Editorial Progreso, 1972.
- M. HEIDEGGER **El ser y tiempo.** Traducción de J. Gaos. México Fondo de Cultura Económica, 1968, 3ª edición.
- ¿Qué es Metafísica? y otros ensayos.** Traducción del alemán por Xavier Zubiri. Buenos Aires Ediciones siglo XX, 1979.
- G.S. KIRK y J.E RAVEN **Los filósofos presocráticos,** Madrid, Gredos, B. H. F., 1979.

- M. HEIDEGGER. **El ser y tiempo.** Traducción de J. Gaos. México, Fondo de Cultura Económica, 1968, 3ª edición.
- ¿Qué es Metafísica? y otros ensayos.** Traducción del alemán por Xavier Zubiri. Buenos Aires, Ediciones siglo XX, 1979.
- G.S. KIRK, y J.E. RAVEN, **Los filósofos presocráticos,** Madrid, Gredos, B. H. F., 1979.
- C. AMOROS. **Kierkegaard o la subjetividad del caballero.** Barcelona, Anthropos, 1987.
- G. LUKACS. **Histoire et conscience de classe.** Traducido al francés por K. Axelos y J. Bois. Paris, Les éditions de Minuit, 1960.
- L. MARTIN-SANTOS **Libertad, temporalidad y transferencia en el psicoanálisis existencial.** Barcelona, Seix Barral, Ciencias humanas, 1964.
- H. DEUTSCH **Psicología de la mujer.** Buenos Aires, Losada, 1952.
- V. DESCOMBES **Le Même et L'Autre,** Paris, Ed. de Minuit, 1979.
- E. ROUDINESCO **Histoire de la psychanalyse en France, 2. 1925-1985.** Paris, Seuil, 1986.
- J. CHASSEGUET-SMIRGEL **La sexualidad femenina.** Versión castellana de E. Jiménez Martín de la edición original **La sexualité féminine (Recherches psychanalytiques nouvelles)** (1964). Barcelona, Laia, 1973.
- R.M. LAING **El yo dividido,** 2ª edición, primera reimpresión de la primera edición inglesa **The divided self (A study on sanity and madness)** Madrid, F.C.E., 1974.
- F. POULAIN DE LA BARRE **De l'égalité des deux sexes (1673).** Paris, Fayard, 1964.
- J. LAPLANCHE y J.B. PONTALIS **Vocabulaire de la psychanalyse.** Paris, PUF, 1973.
- S. FREUD **Obras completas,** 3 volúmenes. Traducción del alemán por Luis López-Ballesteros y de Torres. Madrid, Biblioteca Nueva, 1968.
- G. DUBY. **El caballero, la mujer y el cura.** Versión castellana de M. Armiño de **Le chevalier, la femme et le prêtre. Le mariage dans la France féodale (1981).** Madrid, Taurus Humanidades. Santillana S.A., 2ª edición, 1992.

D. DE ROUGEMONT

El amor y occidente(1978). Traducción de A.Vicens, Barcelona, Kairós, 1986, 4ª edición.